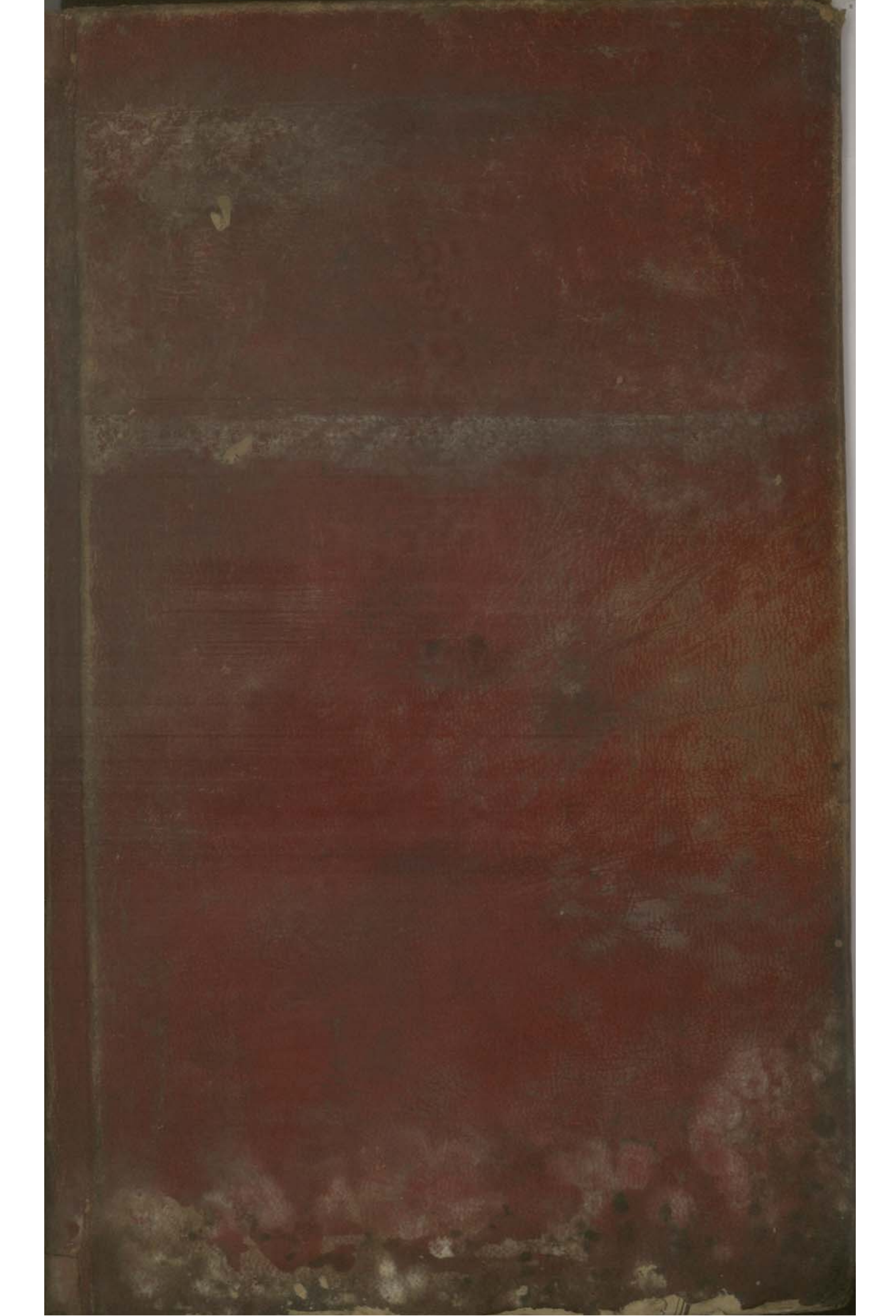
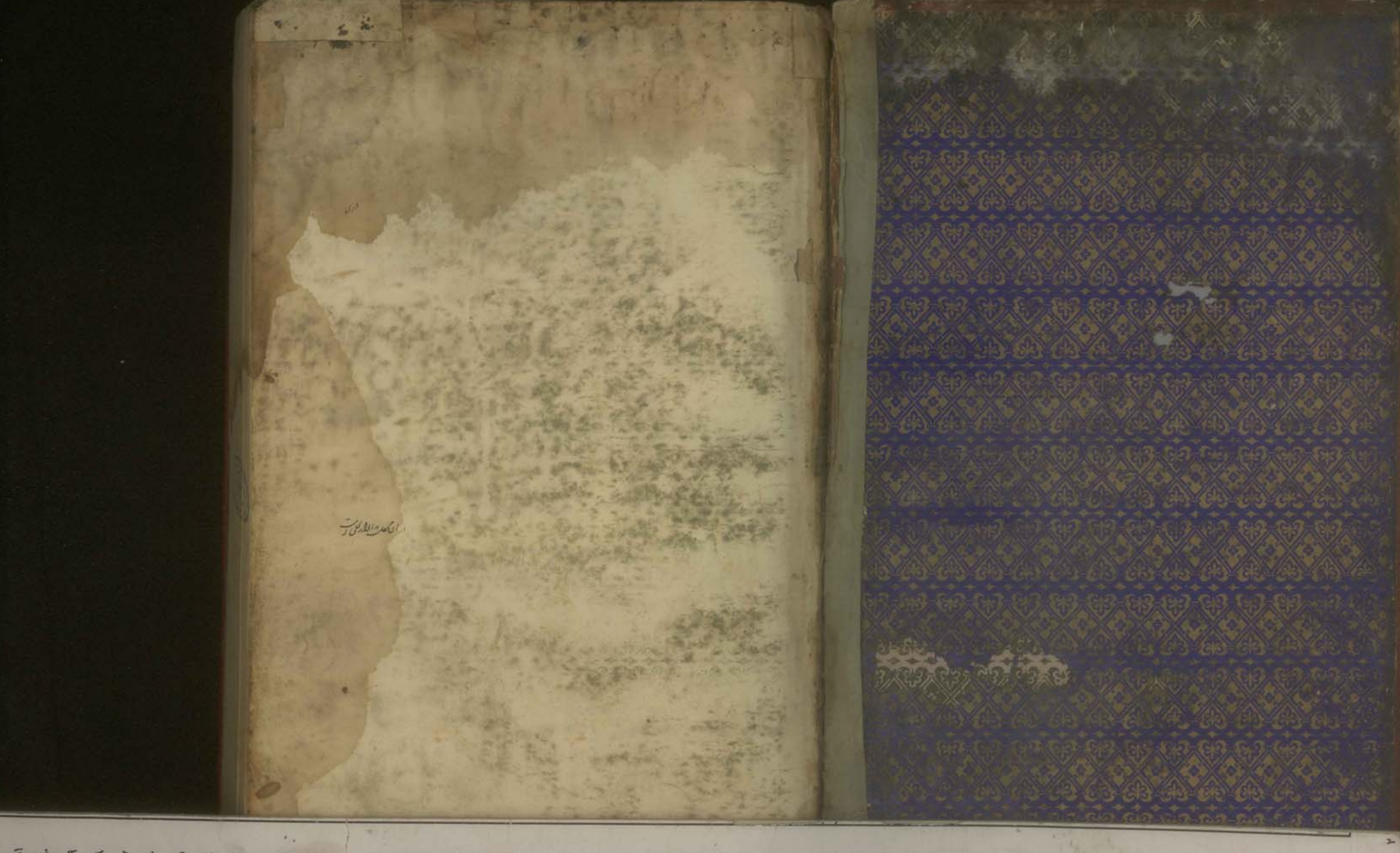
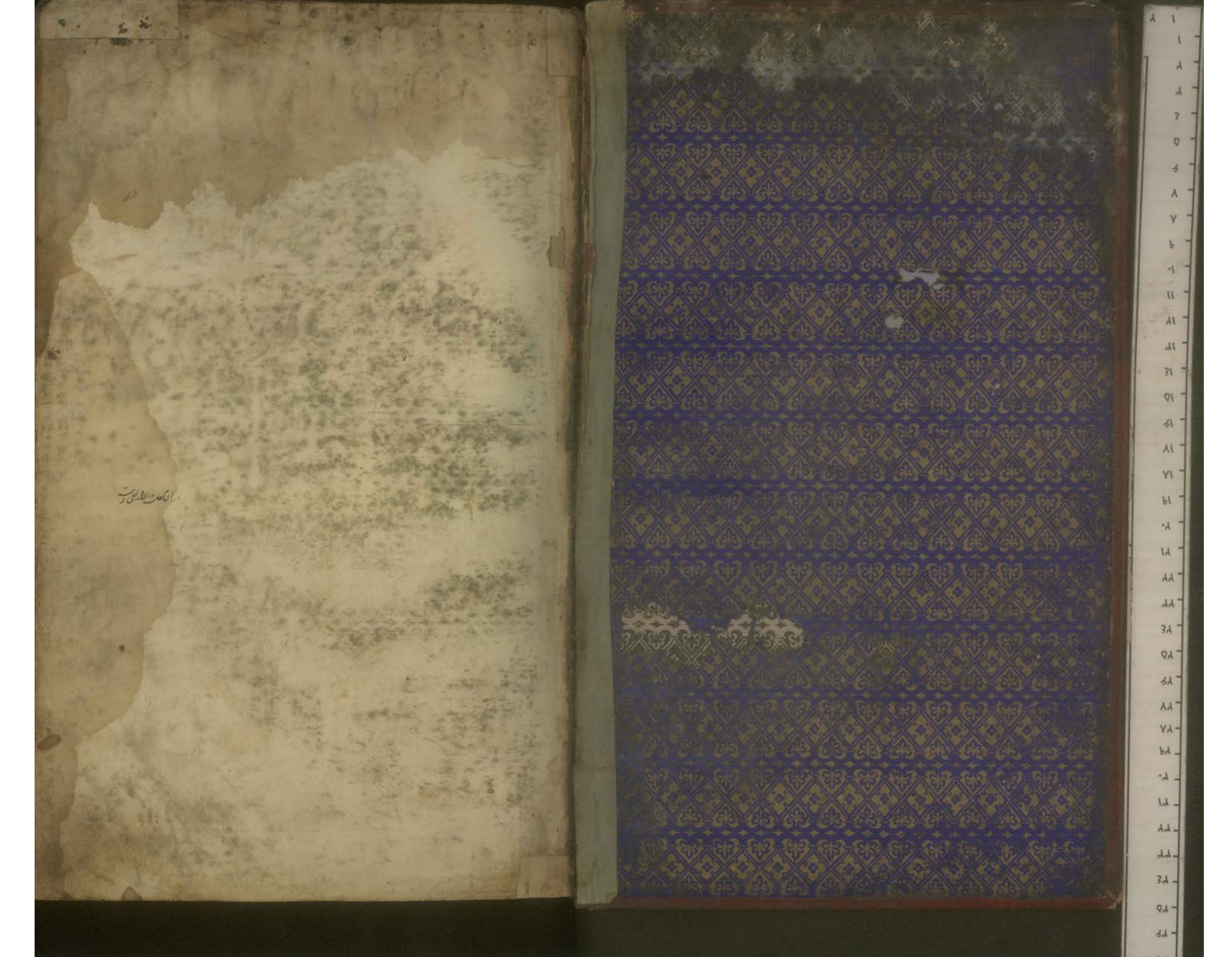






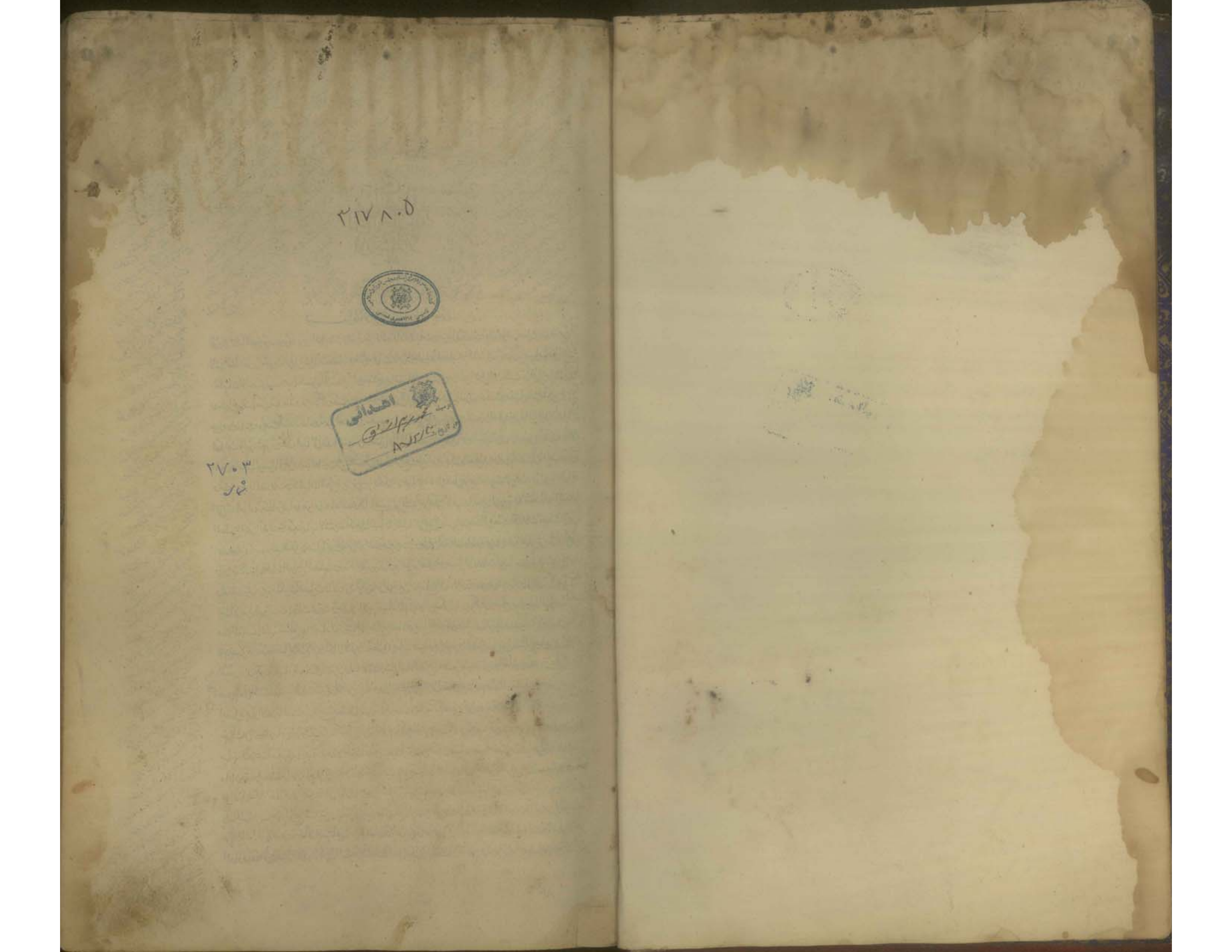
[illegible]

تقدیم به

کتابخانه مجلس شورای اسلامی [illegible]

[illegible]

۸۹/۲/۳۰



هذا المجلد الثالث من كتاب الاسفار الاربعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي نار بوجوب وجوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الاثبات وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن علمه دائرة وانشأ نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات والادوار الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل اماناته ولاثبات مظاهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته وحاملا لمصحف آياته وقاريا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على عموم جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوضح الحكم بعث بالحق بشيرا ونذيرا وجعل داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفون الاعلون خزنة اسرار الوحي والتبيين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي انعامها لديه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المبين بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية فلا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المتبعة وكل من انا الله نعمة يجب عليه شكرا واحسانا فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يمتنى بها ارتقى حياة ونورا يهتك به ظلمات البرازخ السفلية وحجابا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه وجوده امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد فهذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب فقد الاجر الجزيل والذكر الجميل فوسيلة ان يجعل من ورثة جنة النعيم وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المتقين قد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم فمما اوحى الله الى ابينا آدم ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم الصفي وقول النبي لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحكمنا رسومه بعد ما اندرس واحكمنا بنيانه بعد ما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء قلما اخطؤا في المباني والاصول المهمة وما من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم واقلك عظيم واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ والغلط فيها من الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان في استعداده قوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق الهدى والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يوجد

ولا يوجد في كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لو قصدنا تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اردناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت تراكيبهم بامراض باطنية اعيت الاطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبوة انك لا تهدي من احببت لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما يبتغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالاعمال التعبدية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين منقلبين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب لا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بما لم يقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ابدا وان سدد من اطرافها شيئا وحكوا من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته والفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته في ذكره في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل تقليدا وتلقيا وكقوله وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة وذمهم لو فقدهم البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لا جرم فللشيطان المضلين لعنوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدء والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي وفقده منشأ الخسران السرمدي وانا قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضائل جمة ودرجات السير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود الذات وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومشاهدة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها الفيض الامري عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقراه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته ذاته محكم آياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم الارض ثم جعله اهلا للعالم العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا في صفة اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل

عن رسول الله ص وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ولنلق اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمل به تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فانه واعتصم به ركن به سعيدا ولا يلقاه الا اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزاد الذي والزاد للآخرة من التقوى وكما انه ليس يسهل طريقا وعرة فاز السالك والمجاهدة وسهاحر وسنها البهجة بهامن يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون **الفن الاول** فيما يتعلق باحوال المبدأ وصفاته وفيه مواقف **الموقف الاول** في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول **فصل** في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر غيره كالامكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب او الامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وتبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى القسمين يثبت ويتبين ان وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الباحثين من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود وبما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بان الاتم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان النقص مقتضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة في الماهيات ليس مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لا انها باعتبار عروض الوحدة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس بماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه وحدة المقسم من جنس وحدة الاقسام اجناسا

جنسا ان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس فوحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد وهذه الشكوك والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعها ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان الذي هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب لذاته يجب بان لفظ الوجود وان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود فالامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عين في الواجب وزائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق الحكم بانه موجود بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ معه غيره **تنقيح وتهذيب** ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور والظلمة واجاب عنه بما ملخصه ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو بمرتبة مخصوصة منها بمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل مباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان وما في الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في الخارج هي الماهية لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر من شانه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فليجدها اما مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص بعين ما به الاتفاق في الامور مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شانها ان توجد في كل فرد فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المحققة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة فصل ويحقق ان شيئا من الماهيات غير قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كماهية الانسان او الفرس وغيرهما حيث ان لها حدا واحدا ومعنى محصلا مشتركا بين الكثيرين متخصصا بتخصصات موجودا بوجودات زائدة تلك التخصصات والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل عن حد واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان حصل عين ذلك الشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوت المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة ومخصص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست قابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود واما القصور فعدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل ضرب آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصده بماهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شانها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الخصوصيات لا بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجب المقتضي للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما لزم الوجود لا لاصل الوجود بل

لو توقف في مرتبة تالية وما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار بشأن من الافاضة والجعل وبتمام بدايته لان هويات الثواني متعلقة بالاول منجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان وثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب نحوه وذاته ولا تعدد بخصوصيته لا تناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود وثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم وثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض بما لا يتناهى فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال وتكونه مستتبعا للمراتب التي بعده الاشد فالاشد الاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال

فصل في الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود وحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان يترجح واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير يحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد او يعود او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه خلاف المقدر وان كان حقا لادائه الى نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصف الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه قيل عليهم انكم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما تشاهدون من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال ليس بالمفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على اخرى معلولة للحال الاولى وربما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول لم يكن لذلك الشيء في نفسه علة للشيء وفي وجوده عند اخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق التي استحسنها طائفة زعموا انها تغني عن الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او لم يذهب بان تهادت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث بين البطلان لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا الواجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق بينهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع

علل افرادها فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا اخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان المجموع الموجود من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب بجهة كون العلة التامة للشيء عينه قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة فمجموع الآحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كذلك فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان الكل المجموع من الامرين او الامور وجود له غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بان العلة التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود محتاج الى علة فاعلية تامة التأثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الآحاد وبعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذا وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم الدار ويسعهم لا معا اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما مأخوذان لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود وندفع ما يرد على هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على حد الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا اتصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الامور الاعتبارية وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة بما هي كثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالمأخوذ من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شيء اخر وكذا المأخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعمهم ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب تعالى والمراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا

ولا جسما ولا عرضا وكل موجود يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الحق جرى على لسانه في اخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا
الاعتبار اثنان واجب وممكن ولو يتفطن بانه محط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما متغايرين واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة في اعتبارها
بل يحكم بكونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية يؤذن بالاثنينية واما الذي ذهب عليه معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء
اخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا بان آحاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شيء من آحاده وشيء منها غير منتف و
كلا الوجهين مغالطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية و
العرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد
انما يكون بانتفاء احد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه
ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة
في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت الشيء اما
واجب وممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود
الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان مهد ان الشيء الممكن
ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده وكان
واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافئا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء
لا بد ان يحصل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنتين وان لم يجز طريانه
المعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فادن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه
لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا ان يكون علتها
غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب
ويكون مبدئها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو الحق انتهى ومعناه انه هنا
الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم
يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو الحق بطلانا وذلك لان المحذور الاول لازم هنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باي
وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث انه عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه
بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له يمنع لحصول

فصل في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل

فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وتناسب محل البحث ان يقال على تقدير
كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود
مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك ثبت
وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على
التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفة على الحيوان
والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى وهي يتقدم ايضا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشات هيهنا
من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغالطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة
حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم بدء زماني يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا اثبت الابتداء
من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا
وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والدور في الاشخاص الانسانية بالاكل اولى قال المحقق الطوسي ره في الجواب احسنت يا علامة

وما يسال عنه العوام والصبيان فانه ليس يدور هيهنا الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء
لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل لكان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فهيهنا اشتبه الدور بالتسلسل
على المصارع انتهى واما الوجه الثاني منها فهو ايضا مغالطة نشات من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان
تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذ التقدم والتاخر وقد مر ان
السفر الاول ان مبادي الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارض ايضا ولا يحذور فيه
كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفاء واما الوجه الثالث فقوله مجموع الموجودات ان اراد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل الكل
منها مبدء على التقدير المذكور وان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت
الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الآحاد فكذلك ليس هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه
ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود
يستحيل ان يصير معدوما محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذ لم يعتبر تقييده بالوجود فيصح ان يصير
معدوما محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود تخالف حيثية
الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل
ليتم الكلام والا فغير تام الا اذا اثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو موقوف على ان يكون
للجميع صورة ومدابية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق الآحاد وقد علمت ما فيه

فصل في الاشارة الى طرائق اخرى

لاقوام اما الالهيون فلهم مسالك اخرى وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته
وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شيء منها
واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح من الطريق اثبات امكان العالم جسمانيا وان الاجسام المحصلة النوعية المركبة فيها
لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بجوهر بسيط
من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة متنوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيات المخصصة في مذهب غيرهم
بمنزلة الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فبقي ان لا شك ان الاجسام لتركيبها ممكنة والصور والاعراض
لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد في الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال
ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسماني بمشاركة
الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون
علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريقة الحركة
بعضها وهو الاستدلال بالحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة ينتهي الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبراءته عن القوة والحدوث واجب الوجود من وجوه كما مر ذكره في مباحث حدوث
العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها
غاية فهي قاصدة للتحريك لاجل شهوة او غضب والتفات الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا الغاية حال لبعضها لبعض
والا لتشابهت الحركات ولو نبهت عدة الاجسام الى اخر فاذا لم يكن غايتها شهوانيا ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها
او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما بين في موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا
استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات
بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر واخس واما الحاوي للمحوي فلا استلزامه لا امكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها
والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك تتغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما وقع اوهام
القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى وثبت ما ورائها
ما هو اكمل وهو محركها الا على سبيل مباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هدى

الطريقة

الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالاول والثانوي كالجسمانيات من جهة
الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك بل من جهة الجوهر متحول في ذاتها ومتبدلها على سبيل تجدد الامثال هو الذي لا يبقى بجميع
ولا اجسامها وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما راى من بقاء ملكوتها
وصورها العقلية عند الله باقية حيث قال تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين فسافر بعقله من هذا
العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الافلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من
المشركين وللطبيعيين مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره ووجه ذلك ان
السالك فيهما عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهو اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بحدوث
نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز او لا بعدد الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير
جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت
نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة النفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع
له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة
شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكال لان احدهما
ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لكن لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له من المبادي المفارقة
اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام
والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة بتوسطها وضعها فالمحال لغيرها لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس ليست
غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدا والمعاد ولما للمتكلمين
فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث لحدوثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل
ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك ابتر لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حاملها قوة الحدوث
لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض التابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائلة داثرة في كل آن
فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى الكلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية
ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا او غير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى لا من جهة الوجود والتشخص
ولبعض شيء من الحركات والمتحركات وجود متخصص على نعت البقاء والاستمرار **فصل** في ان واجب الوجود انيته مهيته استدل
عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود فهي باتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل
اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان
يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودا
وهو ممتنع وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزوايا والاربعة للزوجية فان هناك
لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة
غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان
اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به
فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب بمثله اذ كان للواجب مهية وانيته قد علمت
ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان
وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية
ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما

في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما يقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا مهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون
القا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث المهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو ممتنع اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا
فلا يكون واجبا بل ممكنا هذا خلف ولاحد ان يختار شقا اخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب
الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة مقام حصول الهيولى واتصاف الهيولى بها ايضا بها لا بشيء اخر فلا يلزم كون الوجود معلولا
وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن
بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة فان من يقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومقتضى الضرورة هو الوجود دون
المهية وما يقال من ان الواجب يقتضي انه وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا
لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه
انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة
اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد
ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى
الحيوان مثلا وان كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق
وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان
مقتضيا للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما
على هذا الوجه لكانا متغايرين في الوجود لكن ذلك امر بحسب العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما تم على اسلوب اصحاب [illegible]
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي بذوات المهيات بكون مهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود
منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود فيكون الوجود زائدا في الممكن ان مهيته في ذاته ليست بحيث
ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر اخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني
في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من
حيثية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى
فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكرنا
انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء وبتعدده يتعدد الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلاف
معنى ومهية واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع فقولهم ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا او واقعا في الاعيان لانه هو
المعلولية كما مر فان ذوات العلل الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود
الا بالواجب فوجود الواجب تمام الوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه

حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلام بهمنيار ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجه آخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود فيتصور له مرتبة
من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هناك ماهية غير موجودة وصورة معلومة فان الحكم
هو حكم ليس له وجود في مرتبة العقل وفي النفس من حيث هو نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله
فيمكن ان يتصور له ماهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف والاشياء صور معلومة للبارئ قبل وجودها وليس كذلك
واجب الوجود لانه كان بوحدته جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه حضر مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى انه لا يخلو من نشآت الكون الا
ويصدق بحسبه ان البارئ موجود ولا شأن من الشئون الوجودية الا وله فيه شأن وههنا مسالك اخرى في نفي الماهية عن الواجب هو ما
الماخذ ذكرها صاحب المطارحات وهو ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر
دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او لم يدل عليه لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها
فاذا كان تحت مقولة الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع
الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع
على طبيعته كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الجوهرية مثلا لما امتنع عليها الجوهرية تستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع
على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على الجنس فلو دخل
واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز
ان يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب **فصل** في توحيده تعالى انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق منا طرق خاصة
في هذا الباب لم يتفطن بها احد من قبل في كتبه في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير ههنا الى مسالك شريفة اخر
قريبة الماخذ من تلك والذي استدل به المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر فاما ان يكون
امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما
علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل
لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددتين كان وجوب
الوجود اعني الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرها لزم الافتقار
الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته
ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ
انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذواتها بذواتها غير كافية في كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود
شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون
وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده قلنا يرد
عليه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يأبى بحسب بادي النظر ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية
ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلل ولذلك قيل انه في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه
بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته الذي يجوز ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا
على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان
يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون كل منهما وجوده
الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود
حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم الا في الواجب وان
واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا ضربا من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققنا من
ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فلبعث قوة الورود بل يمكن دفعها لمن
تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الماهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الخ

الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك
ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن
انتزاعهما من ماهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدقت هي عليها بحسب انها معنى سواء كان ذلك المعنى
جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من
الوجود الحقيقي الذي هي مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ
جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب
ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما
وافينا في باب حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الآخر بحسب
ذاته البسيطة ولا نسلم ان ذلك اولا النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر لكن هذا مدفوع بما
اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور
اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فانه كالشيء تأكيد فيه فالخط الاطول
من خط آخر صح ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصوره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة
فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط والمتناهي فيه خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل
وجود متناه الشدة لا بد وان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية والمعلول
ينافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على
مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه
في الممكنات المتخالفة الماهيات ليس ذواتها بذواتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب انه بذاته فقط
المنتزع منه الوجود في جميع هويات البارئ ان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي متخالفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك
علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدأ لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن لا بد بهذه الحيثية
بان الواحد المشترك لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن
يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون
الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي
فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا
عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو انه وجوده
الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا
واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحادا
جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين
لذاتها والا لما كانت ماهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول
اما المعروض فقط او مع داخل غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فلخبث ولا يرد عليه
بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا
لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا ينافي عليه تلك الشبهة بحسب تحقيق المقام لان مبنى
تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتاخرين الا نادرا والشبهة
مما اوردها هو ولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت
باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكرها
انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن **فصل** في تعقيب

هذا

هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرح الهياكل النوريه انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقايق الحكمية لا تقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق اهل العرف على معنى من المعاني حال ويساعد البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من الاضافات ثم النظر الحكمي افضى الى حقيقة الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من قبيل الاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيتهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهم ذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على ما ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بخصوصية بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ باشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عقلي من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بانفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زايدا على الوجود الا ببيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد لا يكون معلوما فيعلم انه ليس عين الوجود فيعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدأ الاثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد هو موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب بقدر ويندفع الحرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتحير الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان ذلك الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او لغيره فيكون الخرش وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لانه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما موجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب وتحصيله انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث الانتساب الى امر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشترك بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذي يتساق اليه النظر الاول لا يتصوره الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين

من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما ذكره بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا انتقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من القاعدة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء ثم قال ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا انظر في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا المحرر يريد ان يبالغ في بسط الكلام لتقريب المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن في تتبعه لكن عندك ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع جودة مقدمتيه نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نسلم ان الحداد الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق عليه كما مهده لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا يعول عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدأ الاشتقاق مثل الحدادة للحداد والشمسية للمشمس لا ان الحديد والشمس النسبة اليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما باعادة ان الحديد بنحو من الحصول في الصانع لكان المواظبة على استعمال الحديد والاشتغال به صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته ما تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا تقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه كلي بلا شك لا اختلاف في ذلك كذلك مبدأ الاشتقاق سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون متشخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا ان مبدأ اشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة من الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في ساير اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فانه اذا كان غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون هاهنا مشتق واحد له مبدآن انه مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فيكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحيح اصلا وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود اذ معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان معه في احد الموضعين نفس السواد وفي الاخر هو مع شيء اخر فلا لك الاسود به يحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باي طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان الوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاشفا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدأ واهمل فيما هو المهم هاهنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا ان يثبت بالبرهان ان المفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهؤلاء انكروا ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون

موجود في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجر في ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال ههنا ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي
اطلاق الموجود عليه تعالى وكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر لان ذاته تعالى عين مفهوم
الموجود وقد علمت ما فيه اجمالا فان المحقق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشترك
السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه الى قوله والحوائج على تقدير تجردها كذلك صريح في ان للوجود معنى
مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري
كما ذهب اليه جماعة من المحققين اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي
هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين بما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من ان يكون حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها
لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا هو الحقيقة وليس
لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما له ان يقول ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة
في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة
التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للمهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن
الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم
والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف
به كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فان
الوجود يستدعي المعروض موجودا غير وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان معنى وجودها بوجود عارضها
والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها على تقدير عروضه كان عارضا
لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنه اذ هذبنا مشرب
تحقيقه عن الشوائب والكدورات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود المتشخص لان الشيء وجوده فرع حقيقتها
فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه ذكره المحقق اذ نفي كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين
وحكم فيهما بان موجودية الاشياء عبارة عن نسبتها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة
النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منه ومنهم انه اثبت التوحيد الخاصي الذي
ادركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يعلموا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود قرع باب التعطيل
وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع
ونيل مرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بحلولها وعروضها عنه والا فلم يكن بين الوجود والعدم فرق فبعد نسبة هذا المسلك منهم
ضد مسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له **تعقيب آخر فيه تهذيب** ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان
وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعني مجموع الاثنين بل ان العارض اما واجبا او ممكنا و
الاول باطل لافتقار هذا المجموع الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب كذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة
فتلك العلة اما نفس هذا المجموع فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه متقدما عليه واما احدهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر
وليس له تاثير في العلة التامة حتى يجنا وانه بعينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا امتناع ان يكون بعينه
كان في مجموع الواجب المعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجود
في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد واحد من آحاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعلق انما يكون بانتفاء واحد
من آحاده والآحاد ههنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل انه ههنا عليه بانه تقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا
كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن
شيء كل واحد منهما لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب والمعلول شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ

المقتول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان
واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي
بيانه من ذي قبل ان شاء الله واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسألة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون
بينهما تلازم في الوجود ولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم
الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه
بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما ان يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق
الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المطلوب اذ فيه
تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب آخر** اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسألة على وجه آخر
حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا بحتا الا انه شيء موجود كسماء موجودة او انسان
موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه كما
مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل اي القسمة ولو كان الف واجبا مثلا يحكم بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين
مفهوم الالف ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل ذي مهية معلول والى
وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بان يكون هذا شيئا واجبا والآخر شيئا آخر لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان
بغير الذات فتخصص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بريء منها ولا ان يكون
تشخصه لامتناع ان يكون التشخص علة التعين ولا الوجود او الوجوب اذ الوجود ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يكون علة
التخصص ولا امر آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا
انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعى بان للوجود حقيقة هي عين
افراده وان في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيرها يتصف به
ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة
الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب
اليه من ان الموجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات
الثانية وان كان فردا من افراده وورد ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته ولا
شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا
من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم
المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ حينئذ ثبت فرد خاص معروض
للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية وههنا قد حلل الى نفس الموجود
الخاص والموجود المطلق قلنا كما ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا فلا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان ههنا
كذلك فان العارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد
انه ليس له مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي
يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت حق تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل
لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحمل عليه الموجود الحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر
لان ذاته وجود خاص هو مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته انتهى هذا تحصيل تمام ما اورده
هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فبحسب ما في الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين

الخارج كونه فردا للوجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا جانه لا بعرض حصته من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان العام كونه هو في انه مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار الاخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شيء آخر له كما الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك المفهوم العرضي منتزع من ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة كيف وهو مع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب بحت غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا توجد لحيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية كونه واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا اخر اذ قد يتصور انسانا غير موجود ويتصور موجودا غير انسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لانه رجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت مهية كلية فان المهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث عقلي وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات البارئ وجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى يكون نسبته الى ذلك المفهوم كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية واشباهها ليس لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد اخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص او الغنى والفقر او التقدم والتأخر او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته واشاراته يأبى عن ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم السادات والعلماء المتقي المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فالجواب انا نختار انه عين مفهوم الوجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم مهية شيء منهما واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد فان كون الوجود موجودا امر بديهي الاترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين القريب فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود وهذا بحت فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحت هذا المفهوم الوجود يجوز ان يكون عين الواجب قوله ووجوده يلزم ان موجود بنفسه الى الاخر غير مسلم وتحقيقه على ما قرره السيد المذكور في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء ولو كان عين ذلك الشيء ومعنى معه في الخارج ومغايرا له زائدا عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج فالحق هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا خلاف في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا اذن ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له وجود ذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال مقتضى هذه النسبة لذاته او آخر بخلاف الممكن وبهذا ظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات البعيدة التي جاء بها الطبيعة السليمة

والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه ذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد حكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشائع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم المفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بان يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما نشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا ينقول عليه فان كون ذات البارئ مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود والموجود البحت لا ان كونه كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا اخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الوجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقايص هي غير جهة الوجود والوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا الى سبب محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام فيه كنفي الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كونه بعد هذا الموجود وكونه موجودا الا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فالحيثية الاولى يستدعي علة ويفتقر اليها والحيثية الثانية قد يستغني عنها كما في الواجب لذاته جل ذكره **تذنيب وتبجيل** وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان الوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بها فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات البارئ عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات البارئ مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صار منشأ للاحتجاب تعالى والاختفاء لا في غاية الاشراق والانارة فان وجعت وقلت ان كان ذات البارئ نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقة غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد تقرر ان كل ذي مهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذلك لا يبعد عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا او لذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضيته

المفهوم العام الانتزاعي للمهيات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس معناه ان المعروض موجودية والعارض موجودية اخرى
كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية مع ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة الملاحظة وحكاية عن هويته وصح ان يقال
انها غيره لانها امر نسبي والانسان هو جوهرية وما الجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه مثلا كالسواد
لسواد الذي قد يراد به نفس المعنى المشتق اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قياما بذاته
صح ان يقال ان ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباراً ذهنياً
زايد على الجميع اذا تقرر هذا قلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني
اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي
هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوطاً با
لنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك
الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالاً ونقصاً ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلي وان
كان عرضياً بمعنى انه ليس عين شيء لكونه مفهوماً عنوانياً لما وجد في الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود العام بذاته وصادق
عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء اخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق
هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه
لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته
موجود كما ان البياض بذاته ابيض سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه مقدم ليس هو الوجودات الخاصة
بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية واحد
الذات العالم واحد البراهين المناسبة دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والان نريد ان نبين ان اله العالم
لا شريك له في الالهية ايضا اذ وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله واحداً فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد
كل ما سواه ممكن بذاته وجوده انما متعلقة به وبه صار واجباً وموجوداً فوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها اليه لا يلزم ان يكون جميع
الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما
بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء ولنا اذا شاهدنا اشراق الشمس على موضع
وانارته سورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس ومستند اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى
الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عنده فطريقة اخرى اشير اليه في الكتاب الالهي
سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم اخر غير هذا
العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان
شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر سوى هذا
العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المفصل بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل
اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السماء والارض وغيرهما فما نقل عن ارسطاطاليس من انه
اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير مختلفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات والجهات
التي يتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة بالقسر والذي بالقسر بعد الذي با
لطبع بالذات فعلم انها كانت مجتمعة متاحدة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذن متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف وايضا
الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان ولا عليه بالذات فتلك العوالم يجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه
فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارض
المطلقة يقتضي الوسط المطلق والارض المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال الذي دعا ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة

بالنوع والحقيقة وان لم يثبت ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا بعينه لكانت
الامكنة مكانا واحدا مع انه لا يتم بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لو
فرضنا اذا لم تقتض طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد لاحد متصل بها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه
الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي في القسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الاخذة من الطرف
او غير اخذة منها بل على محاذاتها لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة و
بيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين في هذا يعلم ان الحركات
الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه المعلم
في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف
يسير منه فاقول الطبيعة ما لم تتوفر على النوع الاتم شرايط النوع الانقص الاول بكماله لم يتخطه الى النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم يعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تخطها الى النوع
الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم يتخطها
الى النوع الثالث كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع ساير القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس الاول
الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فالواجب بها ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا ناطقا فبالضرورة اودعت جميع القوى الحسية بكمالها فابتعثه افادة القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات
ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم بكيفية كيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل
تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص فقد ثبت ان العالم واحد بالشخص فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية
لا انها اتفاقية وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر المحال واعراضها فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين
الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى
علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل انتظام احوال
السماوات والارض وما بينهما على جوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها منقهرة
فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس و
عقل منته الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب لذاته كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات من عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات من ملكوتها وادانيها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما يتوقف عليه متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من قوله
اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلف الذات من اجزاء
وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية جنسية وفصلية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى الجزء متحققا بتحققه وان لم يكن صادرا عنه وكل ما هو
كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليس
في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان اخر والقوم طولوا الكلام في تجرد
الواجب عنها وعن التجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا فيه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها

مراراً من ان كل متصل بذاته او بغيره قاراً كان كالكميات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة فالواحد حد له قوى الوجود وغايته في الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضا قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة في الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علواً كبيراً طريق آخر لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود وليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بينا مراراً فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يحتاج بعضها الى بعض افتقاراً ذاتياً وتعلقاً طبيعياً وارتباطاً لزومياً اذ لا يتصور تأليف حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقايق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغنياً بالوجود عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجباً متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسطه الى واجب اخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب اخر وكذا التأخر عنه ينافي الوجوب بالذات واما بطلان الثالث فهو واضح اذ كيف يتصور حصول المجموع الذي من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجوداً في الشخص الاخير يلزم الدور لان العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم ان يتقدم كل من الكل والجزء على نفسه طريق اخر قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلا ماهية له وكل ما لا ماهية له لا جزء له ذهناً ولا خارجاً ولنفصل في هذا الباب فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء العقلية وما يسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفينا عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل لجنسيته فنقول في ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجوداً محضاً او ماهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا اذ الفصل ما يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب وايضا لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركاً لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً للذاتي لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقاً لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً **تلخيص عرشي** لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او لم يكن وعلى التقادير يمتنع المحال وذلك لخرق الفرض **فصل** في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او مشخص فان شيئاً من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطاً غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي ماهية وكل ما له فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخص فهو لا محالة ماهية كلية فما لا ماهية له لا يكون جنساً ولا نوعاً فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص طريق آخر قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل يقسمه ولا مشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل انما مدخليتها في ان يكون الجنس موجوداً محصلا او النوع موجوداً مشاراً اليه بالحس او العقل فلو كان للوجود فصل او مقسم او مشخص لكان شيء منها مقوماً للمعنى والجوهر وكذلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكده فيمتنع عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات انواعه وكالنوع بالقياس الى مشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي والموجودات افراده وانواعه ولم يفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد ولا يكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه

وان تكن لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب الامر من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان لان التشارك بين شيئين في اي معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة الماهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امور متكثرة في الواقع وهي بحسب الشركة في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من الماهية والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف باين ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك ان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا مؤثر ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى اذ هو بائن ذاته وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها امور معضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فهيهات نسبة النفس الى البدن كنسبة الصانع الى الدكان والآلة لا كنسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالآلة فلا يمكن ان يوجد الآلة ولو كانت النفس خالق بدنها لم يكن نفساً فليست نسبة المبدع الى مبدعه كنسبة النفس لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى الطبيعية وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي في جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد ان يكون مستغنياً عنها في الوجود ايضاً ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا محضاً هف والله العالي الجليل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث وايضاً النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب تام الوجود فوق التمام فتعالى عن ان ينضم اليه شيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع ان العبد اعبد اوصاف الشيء عن ذاته فهو بريء الذات عن الاشياء ذاتاً وصفة ونسبة مع انه لا يعزب عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات **فصل** في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء اخر كان يكون الفا دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئاً واحداً واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء ولنفصل انا اذا قلنا الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انساناً او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرساً فيلزم من ذلك انا متى عقلنا ماهية الانسان عقلنا معنى اللافرس لكن الامر ليس كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئاً واحداً كيف و هذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقاً فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقاً وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الاخر او يوجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركباً من صورة زيد وامر اخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء اخر

الا ان يكون فيه تركيب من جهة وجهة وقوة وجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيث نقصانه غير جهة
وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف
ولا يسلب عنه شيء الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات اذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو خير كل حقيقة
كل شيء بان يكون هو هي بعينها من تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فافهم ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى
سلبية لكونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب السلب وجود وسلب
النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه المهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه
قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا احدثت نوعا محصلا كمهية الانسان مثلا بان تحد بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر
معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح لمهيته انه لا يزيد عليه شيء ولا يبقى شيء من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول
الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما لم يشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق
فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية
وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل بوجوده لا ما تحصل حده ومعناه
فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا وان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس يجب اذا اضيف الى ذلك المعنى
معنى اخر كالناطق لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان
الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحدية فاذا وجد نوع
حيوان لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه جماد او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب كالا
في الوجود الناطق فانه لا في المعاني المطلقة اذا انضم اليها معنى اخر فالاول غير محمول على شيء اخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجسم
المحمول على نوع اخر اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان
الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدود بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس
والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدء كل فضيلة اولى بتلك
الفضيلة من ذي المبدء فمبدء كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد
جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه
من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع
من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال
عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في حقيقة الخطية التي هي كمال مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى
واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها
من النقايص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وكذا في الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة
فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد والى الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فالرتق
اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا
من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة سارية في جميع
الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل
سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها
كما مر تحقيقه في اوايل السفر الاول والى الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه هو العلم
بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثاني في البحث عن صفاته على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

فصل في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر
الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته
بها وتجلت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم
والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد وجميع الاضافيات ترجع
الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام ولا يؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلي** واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه
الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من
ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته
وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في ساير صفاته وقال ابو طالب المكي مشيئته
تعالى قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزلة الاقدام
وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية
وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب
تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجمله وبهاؤه بمبادي هذه الصفات
التي هي عين ذاته الاحدية اي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع
فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من غير ان يتكثر ويتعدد حقيقة او اعتبارا او حيثية لان حيثية الذات بعينها
حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم
التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا
مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فليس مقتضى خالقيته بعينها رازقيته وبالعكس ومقتضى جوده كرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة
والرضا وغيرها اذ لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ الشهيد
شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه
بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا تتكثر محل بحث كما مر الاشارة
اليه من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو
سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما
سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا او سلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا
وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية انه غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من
حيث كونه ناميا او سلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا فتلك
حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية
لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فانه تم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية
في الانسان تكفي لان تكون مصحح السلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يصحح جميع الممكنات التي دونه في الرتبة
من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فيعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقايص عن شيء هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب
الكمالات عن شيء هو نقصانه وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجي او ذهني كالانسان
يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية
واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية الناطقة

فصل الموجودات كل موجود كل ما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات فصل فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزيغ عما ذكرنا

في فيه الحرى ونحن بالصفات الثبوتية حتى يعلم ان ايها اللائقة للذات الواجبة الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف

او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان العشرى فنقول صفات

البارى ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان يناله الحس فما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لانه كانت كما يقوله

الاشاعرة او معاندة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عاريا في مرتبة ذاته

بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون متجملا بغيره فيكون للغير ثابتة كما له وتماما ويؤدى الى الدور والتسلسل

فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراقى يلزم ان يكون ذاته نورا من ذاته اذا استنار بانوار صفاته والكل مستحيل ولانه العلة

حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى المجعول الفرع في ذاته لكونه مبدء سلسلة

الخيرات الوجودية والاضافات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة

ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لا يتغير متناهى الشدة الوجودية حال ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته

اى وجودها بعينه وجود الواجب فهى كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب والى الاشارة بقول الشيخ ابو نصر الفارابى يجب ان

يكون في الوجود وجودا بالذات وفي العلم علما بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى تكون هذه الامور في غيره

لا بالذات اقول وهكذا في كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود تنوير عرشي وهذا يرشدك الى ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون لها

وجود بسيط جمعى والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادى وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل

الوجود فانه حقيقة بعضها جوهر وبعضها عرض منها واجب منها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم

بين الواجب والممكن وهوية الواجب عين ذاته فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل

وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التى هما ايضا كيفيتان نفسانيتان

متغايرتان ومغايرتان للعلم فهى ههنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهى كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتأثيرا

فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلوميته فكذا مقدوريته ومراديته ومجعوليته ومجعول بجعله

بالذات من غير اختلاف جهات الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما يفهم المتأخرون الذاهبين

الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في البارى تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على الذات والصفات

في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة وسنزيدك ايضاحا لهذا المرام فصل في حال ما ذكره المتأخرون في

ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به فكلما قيامه لشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلما

وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها

وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبى الوجود وقد تبين نفى تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع

عليه الصفة المفتقرة في قيامه لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة فقابلها ومرجحها الا ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا

عن مجعولاته وهو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة

وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت

بساطته تعالى الثانى انهما لو كانا بجهة واحدة لكان كلما فعل شيء فعل وكلما قبل شيء قبل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذى

يقتضى وجود المعلول ويجعله واجب الحصول له بوجوده وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل والقابل لا يقتضى المعلول

ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستعداد لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل

الى مقبوله بالامكان والوجوب ينافي الامكان فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لا يتصف

بصفة مفتقرة في ذاته لزوم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى

لازمة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقى اما على التقدير الاخير فواضح واما على الشق الاول فبعيد الكلام الى الصدر

بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهى الى جهتين مقومتين لذاته تعالى

عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول ان منهما اشتباها من باب

القبول بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفى الاول دون الثانى فلقائل

ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعى جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات

مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بل لا جعل الثابت للذات ولا يبعد

ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود لوجوب الذات والثانى ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية

له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات او عدم كونها زائدة

على الذات وكلا القولين باطل يرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث

يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة

تقتضى وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير

جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية

كل صفات كمالية له تعالى هى بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية وسيجيء تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بانا لا نسلم ان نسبة القابل الى

المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة

ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية

اخرى وثالثها انه قد عورض بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز

ان لا يكون زوجا بل هى واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول في نفسه

والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل

يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب الايجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد

يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى علة موجبة فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب

ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فيوجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء

في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذى نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه

عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه

وجوده للقابل وعن الثانى بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى

على المتأمل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب الثابت

من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشئ عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك

ان هذا ليس بحثا على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان

دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدى نفعا الاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد

جهتى الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ان الموصوف

فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو على في التعليقات انه كانت الصفات عارضة لذاته تعالى

لوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض

يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك

الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض

لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر القول فيه وهو ان لا كثرة فيه وليس

هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هى انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك

اللوازم على انها من حيث هى قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب

اثنينية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تأثره عنه

بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فان قيل الازم وجود لازم للمهية البسيطة بل الهيات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون
فاعلها بجهة وقابلها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في المركب يحصل لكل بسيط و
لكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا تاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها وحدة مخصوصة
حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لوازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا لكان
حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل لذلك احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بمساواة الزوايا القائمتين
ولا الاضلاع الثلث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا و
لذلك ترى الشيخ وارسطو تبعا المعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يجدوا داعيا لزوم كونه
فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **تحصيل** قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول
مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا
لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة هنا
اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق
ووحدتهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال والا فلا وقد استدل في الاثبات هذا الذي
بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فليطلب ذكرها وتركناها طلبا الا ان شيئا منها لا يسمن ولا يغني **فصل** في تحقيق القول في عينية
الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندنا ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه
الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لهذه الصفات
الكمالية فيكون ذاته بمحض ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا عليها بذاتها والتالي باطل
لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا من غيره وانه فاعل لما
سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو ممتنع فكذا المقدم اما لوازم المهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية
ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع
الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته بجهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته
اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض منه علم اخر كما في اصل الوجود وكذا
في حال سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي ممتنع لان جهة النقص والخسة يخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا محال التوهم فيضانها
من غيره عليه ولا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة
بان ذاتا اذا كانت لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية
بصفاتها وما يتجمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف
والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه
فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع
معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو ممتنع بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود
بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها و
هكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما تبين سابقا
وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة صفات الله تعالى بابلغ وجه واكد حجة قال في
خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد
ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م
فقد اخلى عنه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية

براهينها والكشف المبين من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان
واليقين فان ما لم يتصور بشيء لا يمكن التصديق بوجوده وهذا اول مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله
وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة
الذوات المشوبة بالنقائص والاعدام والقصورات فقد عرف انه لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرف على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري
الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد ان يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر المهيات فانها قد يكون
العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل الوجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل
من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان مع وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة
اي نفسه لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبدئه وكماله موجودة لان ما هو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف
الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اي معرفة الوجود المتأكد الواجب
عين التصديق به قوله وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي
هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا تخصص فان من تأمل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود
من تحديد او تخصيص وتعميم او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين
التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته واما عطف
قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة الله الدالة على شهادتهم ايضا على وحدانيته فبيانه كما مر من الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه
متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكمالها الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به
اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذا وجود غيره وانما
عبر عنه بالملائكة واولي العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته
عين العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات
لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقوله عليه السلام وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوائد اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا آخر لم يكن بسيط الحقيقة
لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي الا النقائص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود
فلو سلب عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد
به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زائد
بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
متغايرة ومعانيها متعددة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله لشهادة كل
صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله
الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة له كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه
بشيء ومشارك له بشيء اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم
التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هذا وقد اشار الى ما بقوله فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه
بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره واذا قرنه بغيره في الوجود فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرض
له ذا اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه فكلامه اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار
المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه

المكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل في
وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية
او عقلية بان قال ها هنا او هنالك او كذا او كذلك فقد جعله محدودا بحد وخاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله واحدا لا بالحقيقة
وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست مبدء الاعداد وواحد الافراد والاحاد وهو محال وعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه
شيء فلا يكون في ارض ولا في سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال
ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي ص
انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى ع اقريب انت
فاناجيك ام بعيد انت فاناديك فاني احس حس صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك
انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذا دعاني وامثال هذه الايات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة و تبصرة** ومما يجب التنبيه
عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى
في مرتبة وجوده الواجبي جل جناب الحق عن فقده وعدم الصفة الكمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود
الذات كما ان في ذوات الممكنات لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا جهة له اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا
وهو الكل في وحدته فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل الحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات
صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شأن شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب
صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشف له العرفاء الكاملون ولهذا قالوا ان الكثرة وقعت في الوجود برزخ بين
الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات في المظاهر الجاذبة للصفات هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس
تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان القول بثبوت المعدومات باطل
باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومعدومات
يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا
معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى تلطف شديد السريرة **تنبيه اخر** قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود
فهو للوجود بالذات ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا لزم الاحتياج في افاضة
هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى ولا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها وانا علمت هذا علمت معنى قيل ان
صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما سبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا
ما توهم كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى
مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل بهذا الوجود بما هو وجود معنى التعينات والمفهومات كلها فلم يبق فيه
صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها الذات بما
هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق وصف وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود
ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية في حد العلم والقدرة والارادة وغيرها
من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة
بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر ليس في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل
وفي الاعتبار الاخر متميز كل منهما عن صاحبه فبتكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر في نفس الامر لان لا يقع في التعطيل ولا في
التشبيه **فصل** في ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء
المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد
وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما

من الاخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق معنى كون صفاته عين ذاته
ان هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها
شخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة
عنده بما انها ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما يستحق
ذكره وينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا رازقا رؤفا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا
مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود بما به حيثية
كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا او مدركا وخبيرا او غير ذلك مما يتفرع ويتشعب
من كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاصناف
والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات
ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كحيوانية زيد وعالمية عمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي
مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فلكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي مجالي
مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والمظاهر على المباطن و
المرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفاتية عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد
بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه
الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها
واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وسائر الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما
حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدها
والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر
عنك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الاسماء فانك اذا احببت احدا و
اليه دعتك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط
والتبسم والمطايبة ولو لم تكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عاديت
احدا ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني
زواله وفنائه بكماله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات والنعوت متحدة مع الذات
بحسب الوجود والهوية وان متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا ثبت وتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتاخرين من اعتبارية الوجود
وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا
الا بتكثر ما نسب اليه من الماهيات والمهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا
ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في
حقه تعالى وقد علمت فساده انفا بل التحقيق كما مر ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا
وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدأ لآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع كثرة
صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير
تقابل المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فعلى هذا الاسماء المتقابلة
له كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والاخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات
التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه فصول **فصل** في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب **الاول** انه قد ثبت ان للاشياء وجودا
في الخارج ووجودا في القوة المدركة ومرادنا من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية ذات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات

ان الاشياء الخارجية نحو اخر من الوجود وربما يقال له الذهني قالوا لعدم احالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا اما على اشياء
معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشي للشي متوقف على وجود ذلك الشي واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود
وهو الوجود العقلي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق
تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وساير تصاريفه فاذا العلم
ضرب من الوجود ولو سئلت الحق فالعلم والوجود شي واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه النقايص والقصورات
كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض
وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية
اذ حضور شي عند شي متفرع على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا
لوصوفها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الموجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة
والارادة والعشق ونظايرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على نحو
الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شي لشي اخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للجسم كيف ولو كان الشي علما ومعلوما لانه موجود
في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما
هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي
وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة عن الشي عند المدرك اريد به المعلوم بالذات لا الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان
وساير الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شي للمدرك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شي غيره وفي كل من القسمين
المعلوم الحقيقي والمكشوف بالذات هو الصورة التي الامر وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام
والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وسمي الاول
والاول وتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الضعيف نظرا الى القياس الى الامر نفسه لان الغيب من لوازم هذا
الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجات وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا
العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم ذهبوا الى ان المانع عن المعلومية هو كون
الشي مقارنا بالامور الزائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها الا ان العلم عبارة عند كثير منهم عن ابراز الشي
عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالعلوم اما مجرد عما سواه او مخالط منها
مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع
والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابق المختلفين ولما صح حمل الجوانية المطلقة على البق
والفيل وساير المختلفات في هذه العوارض الغريبة والثاني يسمى محسوسا سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا
او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع من المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر او عدمه عنها لا
يتغير به نحو وجود الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما الوتد مثلا فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي ولا حاجة لتلك
عندهم بالانفراد والتجام بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا امداد المدركية على شي ما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضها هو
المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل والمجرد
عن الجميع الا النسبة غير وضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افاده وفيه قصور
ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون ذلك
ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد الخارج يمكن وجودها معه
في العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها
هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والراس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا

كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه وابنه وغير ذلك فاي وجه في القول بان معقولية
العاقلية على تجريده ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما اول نزوره مختلق كيف وهذه الامور نعتبرها مفهومات الماهية وبعضها كما لا
وتتمات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور
والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تاكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية دائم هويته كان اقوى
انكشافا واشد ظهورا واكثر جمعية للاشياء وكلما كان اضعف انقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى
الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم الاعلى الذي
فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها
وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت
والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى الملا الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان
اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود ادراكي منفك عن الحجب والاغشية
بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية
فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولولا العالي لانطمس السافل وبان
قد عرفنا الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والجوهر والادراك خارجان عن حدود الاجسام الجوهرية
التي في هذا العالم بالمعنى الاول وغير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجثتها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم
اخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فيهنا نقول كما ان العلم بالشي قد يكون صورة ذهنية
كما في علمنا بالاشياء الخارجة عنا فان ذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصصت بالف تخصص فكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية
كما في علمنا بانفسنا وبصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك
ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جلها
تخصص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصورها عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية لو كان امرا قائما
بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه
عليها وهي ان القائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متحصل لانه تقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون
له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعيين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية
لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلا بد من انضمام امر خارجي اليهما حتى يتم قوامهما الشخصي و
المفهوم من معنى النوع مع التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر آخر تشخصي بذاته كالوجود ونحوه
امتنع صدقه على كثرة لكن لا يبقى تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو بانفسه
انما هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم
الجوهر او الناطق او غير ذلك وكلما اندركه من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا ان الذي غاب عنا الا هويتنا البسيطة فلا
ان تكون هذه الهوية البسيطة الا عرا اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما
قدم مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن هيهنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا التجرد
بانا نغفل عن البدن وساير الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شي من الاجسام وعوارضها حيث يقول على
سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فيكون ذاتنا غير الجوهر المجرد ومنها ان النفس
كما تدرك ذاتها بعين ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه
الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة
وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وتركيب الحدود والوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في شهد النفس حاضرة عندها ممثلة
بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صورة شخصية

عينية لا امور كلية ذهنية بحسب الوجود وكذا الآلة التي بها صانع الحرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس في نومها الجنة
والجحيم وتتصرف فيهما وتحفظها وتحفظ بها للصورة الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها والا يلزم ارتسام
الصور وذهابها الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصر ذاتها لا بباصرة اخرى آلية فان ادراك هذه الامور
لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور لا ادراكا
على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس واهل الكمال منهم يقدرون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظها وكيفية الانشاء
والتصرف في افعالها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا اذا تالم
عضو او تفرق اتصال يقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل لتفرق الاتصال والخلط المؤذي او الكيفية المؤذية
صورة اخرى في تلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرها من المدارك فهذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل
من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى لم اعتبر هذا الالم الحسي فان ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق
حضوري بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك
الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهية مختلفة بالعدد
وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس
فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة
المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما يدور او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها
استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنها
في خارج البدن فان هذا ضرب اخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم بل كون الارادة ههنا في غيره من الافعال
الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها مما
ينبعث عن ذاتها لا عن روية فيها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة
بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه فاحفظ هذا فانه علق نفيس ومن
من الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد يحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة
او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست
بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك
مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك
وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم
وجود المدرك اصلا او لعدم وجود ادراكي له او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل
احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا
يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بحسب الوجود فيكون كل شيئين يكون بينهما علاقة اتحادية
او ارتباط وجودي احدهما عالما بالاخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان العلاقة الام
مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها
وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على نفس ذات العالم كما في علم النفس
بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال للاول العلم الحضوري والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا انما هو نفس الصور الحاضرة
لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة و
الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعين الذات فاذا اطلق عليها
لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي
غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء با
لحقيقة هو حضوره لذاته عند العالم وهو اتم فتمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين ... الذات
غير الحضورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر ما ثبت العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء
التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن
اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار علمية
متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات
وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة
الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا
لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم يكن تحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر
ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لالذاتها
فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا
ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة الحسية امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حاسا
ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين
من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات
وذلك لما قد مر ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجريها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل لذواتها لها لان القائم بغيره كانت ... بينها
ابينية لمحلها فلو حصل لشيء صورة كانت او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في
نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام ومحتجب بالظلمانية في
انفسها فضلا عما يختلف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عند ناقة الجماد وضعف لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا
ملابس وغواش لاحقة لذاتها بل ضعف وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل
والقصور **وهم وتنبيه** اعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين
من الشكل الثالث حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان
الموجبتين في الثالث لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته
لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كل ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود
يمكن ان يعقل بوجه فصح معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الا[جسام]
وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد بتجريد ... عنها وتجريدها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت
معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال
ولا تغير له فلا يستتبع له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا وجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون
معقولا لذاته مع قطع النظر من غيره فهو عاقل لذاته بالفعل والا لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا
شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم
نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء نفسه
هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست الا هي فلا بد في كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية
والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والمهية فان لفظ الذات قد يطلق
ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به المهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا انه لو فرض له مهية كلية كان
معنى تلك المهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء اخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهوم

المغايرة على نحو لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات الثالث
اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته عين ذاته على ما نقله بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل
كونه عاقلا لذاته وليس كذلك في اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستانف وفي بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات
وجودها الا ترى انا لما اثبتنا وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزم اقامة الحجة الاخرى له والجواب بوجه
يرشح مما مر ان عقل المجرد عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا فضلا عن الجاهل والمنكر
على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة عقلية مطابقة لمعنى كونه موجودا فهيهنا قد حصلت صفة موجودة لشيء آخر هو
نفس ذلك المبرهن او متعقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما
ثبت ان كلما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر
له عندما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها
عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتا عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم
الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن نشأتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من
المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لها يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع
المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد كابر ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه
مستعلجا او مؤثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة والتاثير من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب انه فاتهم الفرق بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر
في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي مما حيثيتا عالبان لا شك ان في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة
الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية عند انفعال النفس بحصول حالة انفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال
حتى ينفعل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال جديد ولا
بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجلية من النفس الطبيعية فضلا عن المرتبة والمستعلج
يعني المريض الممنوع بالآفة والمنفعل هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة انفعالاتها سواء كان صورة
طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في
اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتأخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين
متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة
مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا
عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع
المتقابلين ثم ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري فهو لا يحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام وافحش
القول وهو مصادم بالبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر من انكر قدماء علمه تعالى بذاته فالذي يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل
مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها
غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجود بمجرده لا يقتضي ذلك لا ايجابا وبرهان لجواز صدق
مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات بحكم العقل يتقابلان كالعلية والمعلولية والقرب والبعد والمحرك والمتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم
والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجراها كالمحب
والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني
فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنات ومراتب علمه تعالى بها كالعناية
والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى **فصل** في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفنا من الاصول لا تحتاج الى مزيد
بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب

بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود ومجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود
ذاتها لا غير وهذا الحصول والحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو
اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ
سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة
الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث
لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته
في التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء
وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية
مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضا ان وجوده
حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **تذكرة**
قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال للموجود بما هو موجود ولا يوجب تخصصا
بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركبا متحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة
والا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر انه واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم
كمال للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله
لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال
فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية
محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا ينقص معطي الكمال عنه
فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها
علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية وحيثيتها كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتأخر حصوله
عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه يحصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له
محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال
فلا بد في كل علة مستقلة للمعلول ان يكون المعلول من لوازمها فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها
سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي
العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فانما تحقق علة ما لا بخصوصها تحقق المعلول
بخصوصه وانما تحقق المعلول تحقق علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان
قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي علم الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من
جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضية لما سواه
على ترتيب نظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع
الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء
على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة ان هذا العلم بالاشياء هل هو
قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء بحال
لم يكن من قبل على تلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال
الانسانية والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للقدسيين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضها زلت اقدام
كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب في ذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقيين ومن تبعه نفى العلم

السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء
من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع غمضاء ولاجل هذا كله ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين
من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته ثم كان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين
العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فلو علم بعض الواجب ذاته لو يعلم غيره لزم
التغير بغيره بعد علمه بالله هذه ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل
الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء من الله الحكيم العليم الذي فاض نور العلماء
ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اوائل الفلاسفة معنى اخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المراد المصطلح من لفظ
العلم عندهم شيئا اخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق
عند الناس وما يجري مجريها والله يعلم باسرار عباده **فصل** في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع
المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى
وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات
او بسائط مناط العالمية تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة
والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس
مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها
علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى
عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا
عينيا كما قالت المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول
اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول
الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب
المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله
اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي
والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة او لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة
بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي
علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها
في انفسها وموادها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته
وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين ابي نصر وابي علي ويقول
انه عين ذاته فهو اما ان يقول ان ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه
او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا
وابراما ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم نبين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب **فصل** في الاشارة
الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف واما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال
عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل
الرأي وفي الكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفية
فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء
كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدم مادة وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن يحسن الظن بهؤلاء الاكابر لما نظرنا في كتبهم
ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاض الله على قلوبنا والهمنا به مما لا شك فيه وذلك

في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا او وجها وجيها في غاية الشرف الاحكام كما فسر البرانشا الله تعالى
مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل في غاية السخافة والبطلان وشرائع العقل عنها ما قيل من كلام المعتزلة فيها ومن جملتها ما ذكره صاحب
كتاب الفتوحات المكية في باب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية
ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فما
امره بادر المامور فتكون عن كلمة بل كان عين كلمة ولو يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده
بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه
ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا
ما علمنا هم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم بما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما قلنا لهم الا ما اعطيتنا ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول
كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع اخر فليس للحق الا افاضة الوجود
على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود في الازل
فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما ترى فان البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما او لو بحسب الذات
فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا او ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد تكون
موجودة بوجود واحد على نحو بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود
في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يتحد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به
الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي يعرض لصدق
عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من
تلك المعاني والحقائق بانه وجوده اذ العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجود المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط
العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا فنقول ان الذي قام البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة
عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير امرا منفصلا بالفعل متميزا
عن ما سواها فلا استحالة فيه بل المحصل البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدمها
المنفك كذا او حكموا كذا فارادوا بعدمها العدم الخاص بوجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود اخر لغيرها لا العدم المطلق لان وجود
الحق تعالى يتضمنها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم انحصارها موجودة
بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود
وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله واسمائه
امورا خاصة من هذا الباب وليجيء الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب
من رأى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل
الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس اذ كان للاشياء وجود طبيعي في هذا العالم ووجود مثالي ادراكي جزئي في عالم اخر
ووجود عقلي كلي في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء **فصل**
في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل والمعقول
واما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذببنا عنه وبرهنا عليه واحكمنا برهانه وشيدنا اركانه وروضنا
تبيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الكمالي الالهي السابق
على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاتها فكيف يكون
هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الآزال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها

قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك
الاشياء لم يكن هو عالما والاصول المذاهب الحقة المذكورة تبطل هذا واشباهه واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي
كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتابي بهمنيار المبدأ والتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء
من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العاقل والمعقول من الكل بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا
المذهب وتحقيقه ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو رتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان
من له قوة خوض في العلوم وشدة غور في الفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته
فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء
وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصور المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر با
لعكس كصورة بيت انشاها البناء اولا في ذهنه لقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركة للاعضاء الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك
الصورة وجودها العقلي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العقلي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية
من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او لا كعلم صانع البيت الذي يريد بناءه من قبيل العلم الا
لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول في جميع الامور هذا
العالم انه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نقشه الصانع ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية
بان يكون مجرد صورة تدبيره كافيا في حصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن البارى جل اسمه في الخارج بانها عقلت اولا فوجدت
وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت فعقلت كان صدورها عن عقله لا عقله من صدوره وههنا قياس عقل واجب الوجود للاشياء
قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة
تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالقاسم والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة [illegible]
لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله
وكلامه الذي هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقوليتها التي هي عبارة عن قوله ثم تلك
هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنوه به على هذا المقصود بابلغ وجه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول
الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسيتحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقي ان شاء الله وربما
يستدل على كون علمه بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك
الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود علمي غير اصيل
لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات
العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل
والا لزم قدم الحوادث فبقى كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند البارى قبل وجودها الخارجي فتلك اما بان تكون منفصلة عن
الواجب فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة على ذاته لكنها
متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات و[illegible] ثبت
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود
في الازل باعتبارها الا بالصور العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر
النقض مع ان الدليل مع تخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا تقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي
فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان العلم

وان لم يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن يحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف
له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها
حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم الخارجي بعينه بل يكفي وجوده بصورة
وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك متعلق وصادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان
تلك الصور كما انها حاصلة فيه فهي كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففيه غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان السلب
والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير ليس كذلك كما علم في مباحث مقولة المضاف من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان
لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الاعتبارات التي تستند على وجود الطرفين وثالثها حكمه
بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية
كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية
وفيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت **تنبيه واشارة** اخلاف
ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة
بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واما عارضه لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال
ولو لا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه
اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل
وشيء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته
بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره
وحاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث ما هي متغيرة عقلا زمانيا متخصصا فيكون لكل واحدة منها صورة
اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متعاقبة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات البارى محلا للمتغيرات او المتضادات فيكون اله
العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من جملة هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها
من جهة تشخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة
حاسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها متشخصة متجزية لا بد
ان تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا توسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة واما
كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدء كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد
صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول
يعلم الاسباب ومطابقاتها ويعلم ضرورة ما تتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية ثم قال ايضا ولا تظن انه لو كانت المعقولات عنده صورا وكثرة كانت كثرة
الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعده ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات
والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي
محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال
وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على
ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك
العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة للاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من

انه مبدا لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدا الاول مبدا له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه
انه مبدا له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان اذا قسناها في شيء احد لكن بعضها قبل وبعضها
بعد على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فيحتاج ما لها الاول بعقل ذاته مبدء لها
فيكون صدورها عنه لنفس على ما قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لا انها نفس عقله الخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك
الى ما لا نهاية له وذلك مع فيض عقل الخير واذا قلنا انه عقلها وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلت
فانما يكون كما قلنا لانه عقلها اولا انها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته
الا لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث [illegible] وتعلم
ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وبين ان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي
معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدا للفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدا للفيضان كل موجود من حيث هو موجود
معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة التي يتضح لك ما ينبغي ان يتضح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور غير
وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده بصورها
العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون
عقله بذاته علة لعقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة
له غير حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست بما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة
وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في تقرر صورها في ذاته ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك
وكلما يبطل بها طريق الارتسام فهي منازلة كما استعملناها بعد ثم من العجائب الذين جاؤا بعد الشيخ وحاولوا التفصي عن هذا المذهب لم يظفروا
عليه ولم ياتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور [illegible] واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات
البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تع فاعلا للاشياء
فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته ورد ذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا
الكلام باطل فكذا ما قاله اقول وجه اندفاعه ان مثل الصفات الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد يطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة
عن وجود الطرفين بلا شك وقد يطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تع
الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تع الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا
لزم الدور فكذلك الحال في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن الفاد جرى في هذا المذهب شيخ اتباع الاشراق
المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل للاعراض
كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه لئلا يظن الجاهل ان فيه معنى فاسدا يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من قولهم ان ينفعل وهذا
لا يغنيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة
والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد تقرر عندنا وهل كان اتصاف الهيئات بصفات فيها
الا لانها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال
التجددي كالاستعدادي ودون اجتماع الايجاب مطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه
وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لو لم يوجب الاعلة
وجوده هذا الوجود فلو لم يتم به لم يكن مقتضيا لذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصادر عنه تع اعراضا لكان من سبيل
اخر لا من جهة اجتماع الفعل والقبول ثم العجب كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع انه تحقق القول فيها بانها غير مستندة
الا الى تلك الماهيات التي هي جاعلها فهل هي الا علة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل [illegible]

في المحصل ان الله تع وان كانت محلا للاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الانفعال انما هو
في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض وكالنفس في اتصافها
بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الافعال والاحوال والآثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية وكذا
وكذا الاضافات له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق العروض والحلول فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود
لكن لا فساد في تحققه هيهنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس اللازم فاللازم غير متحقق والمحذور غير لازم وقال ايضا
وان لم يكن تعقله تع زائدا على ذاته وليس في ذاته الا ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدا الصورة في ذاته اما ان يكون على ما قال انه اذا
علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن مهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل
قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا شبهة
المولدات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تع بذاته علة العلم بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشا العلم به
اللازم من العلم بالذات حتى يبتني ما ذكروه من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه
بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية
الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تع بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تع بل هي
لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه
بذاته علة العلم بلوازمه وانه اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال ان
حصول الصورية في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذاته الواحدة
على تجردها مقتضية للوازم المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا يبعد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تع
واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في
هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية
وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور ذي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب
وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته تع فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم
وكذا هيئاتها وكيفياتها اعلى وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة
ثم قال ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت في ذاته ففيه تكثر جهتين في ذاته ولا
يصح ان يكون سلب المادة سببا للخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المرجح لحصول صورة فيجب ان يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها
السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذ كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ويجب
ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبة اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله تكثر جهتين في ذاته اعادة لما سبق منه
يلزم من حصول الصورة في ذاته تع اختلاف جهتي الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى اخره فهو جواب لخرخصة من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم
او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عن شيء لاحق به سواء كان المتاخر لازما له
وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس ذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمفيض عليه اخر فاذا كان الخارج عنه ما
خرج عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعد بذاته او ما ينسب اليه لم يلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث هو موجد
اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت
مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هو صورة وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة
واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال لحصول صورة ثانية اقول اولا انها
نكرة منقوض بكون العقل الاول مبدا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل
فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك نعتذر به هيهنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب
والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ماسوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء اخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذروا بانها وان كانت في ذاته
فليست كالاعراض فيلزم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كالانركيب عندهم
ليست الصورة موجبة للتغير فيه وان لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان تكونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من جهة ما هو
مكمل اشرف من المستكمل من جهة هو اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كالالذاذة والعلم الذي هو من كالامور وضوعه هو ما يكون
ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها متاخرة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى
ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب الفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى
موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون
الوجود ممكنا ان لم يجب زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله الى حال تلك الوجود في نفسه
بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال الا عن الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلا القوة ونقص
عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله وبهجته تعالى انما يكون بكونه على حيث يصدر عنه تلك الصور وليس كماله وبهجته
بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدأ لها ثم يكون تلك
الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها
هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول ولانها وجدت عنه وجدت عنه **تعليق اخر** ان كان وجود تلك المعقولات علة لان
يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها
ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها هو نفس
وجودها عنه **تعليق اخر** الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فيعقله
لذاته عقل لها الذي لازم له وهو بوجدها معقولة لا انها بوجدها ويكون من شانها ان تعقل **تعليق اخر** فان قال قائل انه
يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من
وجودها فان قوله ذلك شنيع لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء
لا بان يحصل فيه فعلها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلم بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصورة في واجب الوجود
قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الله يفيد ما يصير له كيفية لذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان الزموا بان ذاتا واحدة
واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فيتهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون الزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان واجب
الوجود مبدأ كل الاشياء ومبدأ وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة بسبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات
الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف وشيء وفيض من شرفه فلا يفيد شيء شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اوله ليس مزيدا كمالا له
حاصلا في ذاته مغايرا وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الانفعال
والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام اكثر
من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول
الانفعالي وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحريك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب
الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو بالقوة وهو قابليته للاشياء
ثم قال **واما** اثبات عينية الصفات الاول لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله
في بحث الصفات بل ما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان له تعالى اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب لا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل
والقبول وبالجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا ارتياب في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى
زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعد المحقق الطوسي
في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول شرحي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته في هذين العلمين ابيض وسلك الشارح
كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال مشيدا بالتعيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته ان القول

بتقرير لوازم الاول في ذاته وقول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذواتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المعنى الاول من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض
اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد بالانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض
كمالا وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته وابعد وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان زوم غيره
ولا ميتين والعجب ان الشيخ من ذكره في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة
ولا متعددة فمنها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه
عن خارج فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فاذا لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات
لان تلك الصفات موجودة فيه لا عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما وجد فيه لانه عنه لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها
اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب
ما يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في
الشيء شيء عن شيء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة في
المعقولات قابلة لها معا ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد واما الشيء الذي يلزمه المعقولات دائما
فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول فقد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التزام
التنافي من جهتين عرض عارض لمعلوله ليس لاستلزامه معنى القوة استعدادا ما سابقا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد
في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجراها
والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية
والامكان من جهة الماهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات في اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك
اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزامه المعنى
الثاني من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل
غير متناهي الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور
لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بتعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه
ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس
مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا في انه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى مجده في انه بذاته لا انه بسبب تلك اللوازم وتلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل
له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء اخر
معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء بما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يعسر دركه على اكثر الاذهان
كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او خارجية
كما هو راي الافلاطونيين ومن لم يتحقق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتامل

جواهرها جواهر علية بحسب الهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض
قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله ان يستدل لا على ان علم الباري تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه
تابعا لحصول تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين حصولها عنه لا انه تابع لحصولها وان اراد ان نفس تلك الصور
ليست كمالا له تعالى فنقول من الذي ذكر هذا ومن الذي جعل اللوازم المتأخرة الناشية بعد الذات كمالا للذات الواجبة كما لا يدعيه هؤلاء الفضلاء
المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الاشياء
معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها غير وجود هذه
الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمي ادراكي بخلاف ما ذهب اليه المتأخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب
كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسي حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العلمية وكانهم ذهلوا عن القاعدة
المشهورة من ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته
ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة في ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجودا
عقليا ولا حسيا كما هو المحقق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في نفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا
ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم في حصول الصور المكتنفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي فليس يرد عليهم اذ
لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ في ابطال القول المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من
فصول كتاب الشفاء يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول تعالى عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه صور مترتبة
متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور
في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه
مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله
فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة
وان خفي لم يعثر على انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما ستعثر اليه انشاء الله
فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام **فصل** في تحقيق
الحق في هذا المقام وذهابا لما يجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى وليعلم اولا ان لا اختلاف لنا معهم في جميع
ما ذكروه في اثباتها من الاصول والمقدمات ولا في وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته
انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا وفي ان وجودها وجود ذهني ولولا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على
ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كالمعلم الاول
وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع مأثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده في ابطال هذا الرأي امور الاول
ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية للمعنى الحيواني ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك
ولازم للماهية ثم يجب ان يعلم ان لازم الماهية كما انه تابع لها في اصل الماهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني والخارجي فاذا
امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللاخر وجود ذهني او بالعكس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجي
فلا بد ان يكون كل منهما موجودة خارجية وكذا لو فرض انها من لوازم الماهية فان ماهية الاول تعالى عين انيته سواء قلنا ان الماهية
او قلنا انه ليس له ماهية غير انيته ووجوده على الخلاف الاصطلاحي فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون وجوداتها العينية لا ذهنية
لاجل ذلك يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول تعالى وفي
الكلام في تحقيق الامر فيها بان الذوات الفائضة باعيانها كيف امكن ان يكون من اللوازم الثابتة التي لا يتصور انفصالها عنه مع تمام
على ذلك الثاني ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد
بالعلة العلم بماهية العلة الا فيما يكون مجرد الماهية سببا للمعلوم كما في لوازم الماهيات بحسب الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من
وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول

حاصلين معا لا تقدم لاحدهما على الاخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم الباري تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من
العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد تبين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية
والمجعولية انما هي بين الوجودات لا الماهيات وتبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا
بصورها واشباحها وذلك غير ممكن الا من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة
وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب فان مجعولاته الصادرة عنه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي هو
ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات التي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات المجعولة بعينها معلومة فهي بعينها علوم تفصيلية
لا محالة فهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علما له تعالى
انها من لوازم علمه بذاته واصطلح احد بان يسمي تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار ماهياتها
المغايرة للوجود لكان حسنا لئلا ينقطع على الفرق بين ما هو علم الباري وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما
يؤثر في غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشؤون
شمس الشاكلة تعالى وتقدس عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما
هو اقدم صدورا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة المحكمة
اذ لا شبهة في ان الاعراض ايا ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجواهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في
الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته تعالى فما اشد سخافة اعتقاد من يعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي
خسيسة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازيها من العالم الامكاني في حد الفعل بالفعل والقوة بالقوة تكون اشرف وجودا واعلى رتبة
وهذا انما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر وتنبيه** واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد ما اورد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان العاقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعلول عنه انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه
وعلمه بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان شيء واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر عنه وعلمه بذلك
الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لاحد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون في المعلول الكونه
انقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان هيهنا شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل جهة
والعقل الصادر عنه فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون
المعلول اقوى توحدا من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لقا
في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ملخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات
من ان حضور ذواتها كاف في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط
علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادي العقلية والنفسية ولكل من الرأيين وجه وسينكشف لك حق المقام في ادراك الحق الاول لهذه الجسمانيات
المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل
النظر ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هي موجودات بسيطة
لا يعتريها امكان ومن كيفية لزومها له تعالى لزوما لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب اخر غيرهما لعلك لو كنت نقي الذهن
بجوهر لطيف لسر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله تعالى وليس وجودها وجودا مباينا للوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات
بنفسها بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا
الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها ومواردها والكل بما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في
العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد **تصلح اتفاقي**
لعل كلام الارسطاطاليسيين والافلاطونيين لو نظر بحق النظر وامعن بحق الامعان في مذهب الاخرين لوجدوه راجعا الى مذهبهم كما حققنا
واما قبل الامعان فكل من المذهبين في علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور

الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد تجوهرا منها وقد علمت فساده فلا تم هذا
الفصل وسند هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية نصرة اصحاب الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون
علمه تعالى باشياء خارجة عن ذاته وكلها من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت هي الصور فلا يوجد شيء
الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما موجودات وصور منفصلة خارجية او موجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى الغير
الصادرة بل الموجودات بوجوده ثم على الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب
بتلك اللوازم المتصلة فلا حاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق
اصلا لا فعله وكلامه وامره وقضاؤه وقدره ولا على ينبغي ان يكون غيره داخلا في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكرة في الصور الافلاطونية
الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجية عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون لهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل
والقصور يعود الى ما قررناه فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان مذهب افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما نشا
من تحريفات الناقلين والمفسرين ومن سخف فهم الناظرين في كلامهما وقصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعقل ما تعقلاه لان المطلب
بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة تكل الاذهان عن فهمه وتدهش العقول عن نيله وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر
الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق راي الحكيمين فجمعهما بما هو بعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه
فقال ما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته
ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب
الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه فانه بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى
حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سائرها ومهما استحكم هذا
المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان
الى حيث فارقناه فنقول انه لما كان الباري تعالى وتقدس مباينا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته
جل الاله عن الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم
يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى
عن الفاعل الحي المريد يلزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا
العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم
القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله غاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاثني وبل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك واهم الدعوى شديدا ... ولا يخفى انه مرتبط بما بيناه وقررناه
ضربا من التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه **فصل** في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء
كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور
جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما محققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها ولا يلزم تكثر علمه الا
باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو محال فزعموا ان علمه محمول لانه عبارة عن كونه
مبدء لمعلولاته المتميزة في الخارج وبعده نفس الشيء يكون علما به فالعلم الاجمالي الواحد البسيط فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه
بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه
واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر عظيم لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم
حتى الشيخ الرئيس تحصيله وابقائه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد في المباحث اذ لم يكن له
ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام

المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
والتلجلج والتبجح في الكلام فيرد عليهم الاعتراض بما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء
مختلفة كثيرة فتمسك بعضهم بانا نعلم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لا مهية له فضلا
عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا كما بين المعلومات
الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان
المقتضي يتميز ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك
المقتضي الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه
كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها فيكون
جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين
بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلان يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون شعورا
به بمجرد كونه مبدء وامتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو
التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة
قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني ان ذاته علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها لا على وجه التميز فان العلم
والتميز شيء اخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها بحقيقة واحدة
مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية
تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا
ابهم كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا
مثالا انفعاليا وقسموا احوال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان تكون علومه بصور العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخرج من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحوا من
الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس
المشترك الاوسط وقيل وثانيها ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات يقتدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على
استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة
في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي لم يسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فلم
يحضر عندها جميع ما كسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت من غير تجشم كلفة وهذه حالة نسبتها
... نسبتها الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الانفعالية
الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكتسبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له ان
الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في
التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه
بترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب يستمد من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا واقتباس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة
الحالة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة
ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل
اي علم باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم
من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا انا نحن ربما عندنا في هذه المسائل
بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لانها مال من لدن مبدء

مخرج ايّاها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها اللزوم النفس الى التصوّر الفكري في العلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول
الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة
عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما ان حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لعل تلك الجواب حقيقة ومهية ولم يعلم
وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين العقل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزا بعضها
عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة الغفلة عن المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون
شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات البارئ عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه لا
يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تغاير المعلومات كما مر للتهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك
الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبثة كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصف العموم وكالعلم بالفروع من العلم
بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت
بالاجمال والتفصيل هيهنا انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلّم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المثال المذكور في
المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالقياس الى معلوماته وهي مهيات الممكنات كالحد والمحدود بالقياس الى الحد وفي هذا امر
عظيم فانظر متفحصا **فصل** واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما
اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده هو علمه ببعض ما هو سابق عليه وهكذا
يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى اخر المعلومات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة بل حصل
كل سابق علما تفصيليا بلاحقه علما اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا ففيه
عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه
يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في
كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول
بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته فيتوقف على شيء اخر يستند الى ذاته ليس بمحذور كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضها
موقوف على بعض اخر وذلك البعض على بعض اخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى الى غيره
بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس تغيرا زمانيا بل ترتيبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا
لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلّي والمعلولي
وكما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري الحكماء ان علمه تعالى عين ذاته وعلمه بالاشياء
الكلية عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة
بذاته تعالى هذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتا
وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمثل
قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده
واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة ومهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما
قررنا يكون واجب الوجود لعلها لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلي اعتباري
ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون مهية المعلول الاول علما لواجب الوجود فظهر وتبين من تضاعيف اقوالنا ان علمه
الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها وجود انشائي او هو عرض
زائد على مهيته والعلم سيما علم الله تعالى ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي
الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء
لاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو

العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع
كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور **اشراق تعليمي وتنبيه تفريعي** والخواص انصف من نفسه
يعلم ان الذي ابدع الاشياء واقارها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بتلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم
زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها باسرها وقد كانت على ترتيب نظام ونظامها اشرف النظامات
احسن المقولة والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشتت في اثبات علمه تعالى بالاشياء
بشيء من مجعولاته كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة يعلم انه تعالى يثبت
علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو الاضافة الاشراقية
اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه
مبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كا
الجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها
او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه تعالى
بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى
علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس
حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة
على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه تعالى عنده ليس بالصور مطلقا بل المشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا
عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما له تصرف فيه لها
من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبعد تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له ليس
ادراكها الشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس
فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي
او مستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية
فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواها الجزئية والنفس يستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات
من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها
فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم منكر نفسه وينكر القوى
الباطنية وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذا
سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة
بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره
كان مدركا لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور لمرتبة الظهور بل عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافة
اليه وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره
واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والنا نعلم بالاشراك ولعلنا نفسا بالقياس الى هذا البدن الطبيعي قواه الادراكية وضرب
من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليتها بالابداع لكان ادراكها له وما فيه في الغاية وليس كذلك لما
ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ
كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية
من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة
في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور

هي معلومة بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا لحضور الآلة وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت
تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئي لتحقق علمها لكونها نورا لذاتها ولها
ضرب من التأثير في هذه الامور فالنور المجرد الواجب وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو على ضروب
التأثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها اي
ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق
ان كل ما هو كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود فيجب وان تحقق شيء منه في معلول فتحققه له اولى وكلما هو اولى فهو واجب بالضرورة
واذا صح العلم الاشراقي للنفس فهو لواجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق عليها ولو كان مدركا
ذاته بنور زائد لكان ذاته النور من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور تنسب في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول بان علمه
قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن
الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها بالبرهان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فان اضافته تعم لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها
يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة
وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بعضهم بها كل من لم يبعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى
ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك
ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هكذا
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كلما يعقل ان يكون المدرك محلا للصور المعقولة
فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت تلك على
اخرى سوى الحلول تعقلها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
بانفسها بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس
ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له لانه علة عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول
الاول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته من غير استيناف صورة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة
قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما
ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها
احد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادتها مع ما بقي لمادة التذكير وزيادة التوضيح
والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب
الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره بعض عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي لظلال ولوازم
للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية
وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاقسام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول
هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم وفيه السبب الباعث لنظام ذلك العالم ولم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه الالهي مشتملا على

نظام وافضل ترتيب لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعا للدور والتسلسل ولعدمية المعلم الاول فان لو اوجبا هذا المفسد بالا
مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له
فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقولهم وتقسيمهم العلم
في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد
الحضور غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة
لابد ان ينساق الى الافراد لا يتقيد معنى المقسم اليه يحصل منه مع كل قيد قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك
لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او
او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام
والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام
المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك المبادي والمفارق للخارجات والجزئيات فان هذا التقسيم
للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيم كليا وان لم يذكر فادراك هذه الامور
المادية عند كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل
مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقول
بالذات وما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك فاحتفظ بذلك التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود
الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف جهاته الى المخلوقات والخامس انه قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية والعقلية
ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره ومن وافقهما الى الاكتفاء
بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله وكل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية
ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر ممنوع اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما
هو غيرهم وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس يحدث عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في غير هذا العالم ونسبتها الى النفس
لقيام الافعال كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول
الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لها في عالم المثال والتي هنا من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات النفس
حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته يكون بنوره وادراكه لغيره بكونه فاعلا
عليه ... من القهر ... فانفسخت قاعدته في ادراك النفس للخياليات والثامن
انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا ما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب البصيرة ان الله تعالى اوجد الاشياء وافاضها
بل انه لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية في فاعليتها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل وجودا
متقدمة عليها قصدا فيلزم من القول بعضهم من الادراك فيها الغايات في فاعليتها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافا
فهذه وجوه من القدح في هذا الراي واما ما تحاشاه وتحاشى من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته
و في علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا
كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود
في الكمال والنقص والبطون والظهور بل نفس الامر عند المحققين عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كليها وجزئيها
وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء
اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات او ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه عبارة عن انفكاك الشيئية من الوجود

مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرهما من الصفات الاضافية اي من الحقائق ذوات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وبهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابع لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج وبهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له لا ينبغي ذكره ان يكون هنالك من هيهنا

فصل في ذكر صريح الحق وخالص اليقين وهو القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه

المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس له ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه وتعقله واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق لبعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد ويقال له البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كحقيقة الحيوان المأخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا فلم تكن الماهية ماهية واحدة والوحدة انما توجد من جانب الصورة لا من ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مقومة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا ان يكون ذلك المعنى جزء الماهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا النوع جنسا للفصل والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا ان يكون عارضا لازما اذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي ولا جنسا له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكر في المنطق الذي هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا جنس له ولا ماهية فانضياف ذلك المعنى من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كانضمام المعروض بالعارض اللازم انضماما خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر اذ وجود الفصل الاشتقاقي هو الصورة النوعية في الخارج مضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والانضياف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو النفس بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد اخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر في النبات وطائفة اخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد في الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد بوجه في الجسم المقداري الجوهر واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توحد

بوجود واحد **الاصل الثاني** انه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع لشتات الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعدادها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصور لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها **الاصل الثالث** انه ليس يلزم من تحقق كل معنى كلي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الخارجة عن مفهوم حقيقته فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وغلبته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي فالمعنى الواحد الجنسي كما سيأتي في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه بلا شرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات واختلافها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي فضعف الوجود يستدعي الاشتمال لوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي خصوصا قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر كبدن الحيوان وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المرتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء اخر **الاصل الرابع** ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا ما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتبه في الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجبة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية ولا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء اخر ولا يكون ابتداء متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص به مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما هو ممكن الانفكاك في نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المعتد به في تلك المرتبة ففي هذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل

ذكره فليس له حد محدود يقف الوجود عنده لا خصوصية محدودة ونحو خاص فاقد لاشياء كثيرة ولا ايضا يوجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك
المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس يوجد له ماهية اخرى غير الوجود وتأكده بجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود
اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال لكل مرتبة منهما غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض
ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازاء تلك الجهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان
ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور

ايضاح

تفريعي فعلم بما قدمناه ان مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة ينسحب عليها حكم الوجود الواجبي
من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني او لشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهر الكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى
لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية
النفسية وشأنها مع وحدتها لها الوجود لكثير من ماهيات الانواع من غير ان يصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد
في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال آخر مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات و
الحرارات انواع متخالفة كما هو المشهور عند الحكماء فاذن حصول الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية يجب
ان يكون الانواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد فكل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة
مع انه ليس فيها الا وجود واحد لاتصال الحركة وتقول ايضا في الحركة الاشتدادية انه في مرتبة كاملة اشتمل على المراتب الضعيفة
منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد
مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على ماهيات السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع
ذلك فيما اشبهه ان الوجود المحض لشيء غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد
الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من الماهيات
وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما يتوهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون
الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة
بها مناسبة لوجوده مفتقرة الى علة فذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي لا كما ظنوه
التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على
يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف
من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك شائبة القوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكان
او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود سببها
وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها وتحقق
ما هو مبدؤها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه
الى اثبات الصور العقلية الزائدة مغايرة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها
الخارجي فما الحاجة الى اثبات العقل من طريق احدية المبدأ الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية واثم ينقسم في ذاته
معان كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب من تعقل معلوله تعقل معلوله الثاني
معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي ثم ان ذاته لما كان علة للاشياء يجب وجودها
والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا
بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا
مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع
فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب الآثار
فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم

والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة
من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه يخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح
الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب والنقص والمعلولية والتأخر والعجز وغير ذلك
فان قلت فلم حكموا بالتركيب الوصفي لما يشتمل ذاته الواحدة على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في
السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجودات فان
الحيوانية الطبيعية المطلقة قد يوجد بنحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف في
بنحو من انحاء وجود الحيوانية ويمتنع ان يكون ناطقا ويجب في ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود واستكمل الى وجود آخر اقوى واكمل
يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب للذات الموصوفة بها والتعدد في قواها
ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور
الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية وللوجود نشآت
متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم
يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما
كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فاكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير
متضادة في العالم النفساني كالسواد وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير
مجتمعين في جسم واحد لقصورها عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد
وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها
في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتأحد لجميع الاشياء هناك واحد
وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا وانما العقل
فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى
واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها
من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي انية تنبجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية تلك
ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس يقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما تباعد من العلة
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل
كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه
شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات وقال اقول ايضا واختصر
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني
بها هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط
هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو
العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي يلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا
بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا
وبعضا آخر كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق
ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل
ثابت بالعلة الاولى وهو بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها

من العقل والعقل هو الاشياء كلها فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشيا لان فيه صفات الاشياء وليس فيه الا وهي يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شي الا وهو مطابق لكون شي اخر انتهى بلفظه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشيا كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شي من الاشياء فليس هو مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم من ان الاول المسلوب عنه هو الشي بحسب وجوده الخاص به مباينا عن سائر الاشياء وهو وجوده محدودا بحدود غيره والمثبت له هو الشي بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شي ومبدئه والشي مع تمامه في شيئيته اولى من نقصانه كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى من اخذها بالحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تمامه وكماله وكذلك الانسان الالهي اعلى من الانسان المشهود في النشاة الالهية وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هنالك من انفسها اذ لو يكن هنالك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شي من الكتب الى الان الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه واما المنهج الثالث اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء هيهنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الاشياء انما المراد بها ما يشمل المهيات ويقابل الوجود فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة مثلا في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشي الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد ونفس الوحدة وكالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق لمحمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر اذ لكل درجة من درجات الكمال اثار مخصوصة هي مبدئها الذاتية فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شي بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحققة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الحيثية الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدء كل فضل ومنشأ كل خير وفضيلة وله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة او حيثية شي اخر من محمولاته محمول عقلي فلا بعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شي عنه فعليته كفعلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من الغيب العلمي مظاهرها ومربوباتها فهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها فلا وجود صفة عارضة لها او قائمة بها هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل بلا جعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون المتبوع وجود اخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل ويجب ان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحققة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمه المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد

هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هنالك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على النحو الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة **ذكر وتصريح** نقديه في مباحث الصفات ان المراد صفاته تعالى عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث وجوده وهويته مما يبقى الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فكان الكثرة كو شئت اي في هذه المرتبة متميزة الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء وبتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية الحقائق الافلاطونية التي هي اربابها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهنالك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وهيهنا مقام الفرق واذا نزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفناء وبقائها عين التجدد والانقضا واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقائق المتناسلة كالانسان والفرس و[illegible] والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر واثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام يجمع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي صلى الله عليه واله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال لي وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلايم دعوى المقام هنالك وانما يلايم دعوى الوقتية **تنبيه تعليمي** ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفسي وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد تكون عرضا كعلم غيرها وقد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما وهو واجب الوجود بذاته كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد يكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها هي عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شي منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجبة الوجود كقدرة الله تعالى على كل شي فاذا تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اولى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الاخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله تعالى وله وجود عقلي كما اثبته افلاطن وقد وضحنا سبيله وله وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره من الحقائق ومن هيهنا ظهر ايضا فساد ما اشتهر من المشائين وصرح بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراضا ولا

شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزلها والانسان العرضي اخس لانامي وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء
المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحاء الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك انه مجاوز حد التنزيه
العالي الشريف عجبا ان يكون مناسبا لذاته في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام**
لتأييد مرام قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه من المحال
ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ماهو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد نفس الامر في عينه لا يكون ثم ابعد
لكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب العقلي للواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب
الامكاني في الممكنات بالنظر الى الخلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء
لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لابد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الثاني لواجب
الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قطعيا على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته بامر فغاية من خاض في النظر العقلي واشهر من
العلماء انه عقل صرف لا حظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فاخلص توحيده له في ذاته تعالى حين حكم عليه بالعلية واما غير هؤلاء من
النظار فحكموا عليه بالنسب وان ثمة امر نسبي بالعالمية والقادرية بها حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات
زائدة يسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها
اعني الاسماء الالهية يندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التكثر
في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشائع
الصناعي اذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل من ان يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان
ذلك في التركيب الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود
الامكاني اي الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت
تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في
ذاتها في حال عدمها ويعلم الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويامرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله
ابهام كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف
التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذي اعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما
الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الاشياء
ان الواجب تعالى بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمال الراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين
المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي عبارة
عن وجودها الجمعي وكونه كتابا بالاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا لضم حروفه
وكلماته بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي لطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا
وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب
وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان سائر الكتب المنزلة على الانبياء ليست تسمى قرآنا كما ليست
تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول صلى الله
عليه في بعض الاوقات كان موجودا في الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم

فصل

في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال لها ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلها اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والآخر على
الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه ولكنها عندهم
صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب

فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام تام مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقا له تام التأدية
لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه
واما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها
عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وتاثر وليست من اجزاء العالم
اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني وهي صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما
القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة
الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما اللوح
والقلم فبيان القول فيهما ان الباري جلت كبرياؤه اول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى
ونشأ بتوسطه جوهر آخر قدسي متوسط في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة
جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معهما
من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي متقدسة
عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود
واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون
اوفي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدته الجمعي وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله قل الروح من امر ربي
وقوله وكلمته القيها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة وكالكلمة كامر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات
في قوله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرأ وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن
في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات نافثة
في قوابل الصور النفوس والاجرام على وجه التجدد والنقض تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها في ما تحتها تاثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب
تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها باثر الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تاثيراتها فانها
التي تاثيرها ظل القاهرية تعالى كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها المعدومة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان
والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار اليه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منه صور
الاشياء وحقائقها بافاضة الحق سبحانه كذلك يفيض منها صفاته وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصانها فبهذا الاعتبار
انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جبارية الله وهي
قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا
ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك
الاقصى فكل ما جرى في العالم ويجري مكتوب ثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام
وسنعيده عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل صورة
معلومة مضبوطة لعللها واسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونه
لوحا محفوظا باعتبار صورها الفائضة عليها على الدوام من خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي وباعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار
هويتها النفسانية لما علمت من طريقنا انه كلما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير
باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكويني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة
مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور بجزئيتها وتشخصاتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض
في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نحو واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي الالواح
قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منها كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير ويسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله

مانيا، ويثبت وعند ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر
معلوم اي بواسطة صورها العقلية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك
ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في موضع من هذا الكتاب فما يحتج
قول من حكم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى ولنعم المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه ايضا
دنوما فرئية في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات
فهي محتجبة الذوات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان متوجها فان البدن في ادراكها
من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادي **تكميل** فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف سماوية
كتبها اولا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارفع ما عقلته الانبياء ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية
والكثائف الجسمانية كما قال في وصف القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها
كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية وامّا فروعها
فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل
كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم فروحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه هو نفسه الناطقة كتاب اللوح
المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع في قوله وانت الكتاب
المبين الذي باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها
وتبدل نشآتها الى ان يتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين واذا
ضلت عن الطريق واتبعت الهوى بجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوة الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب
والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشار اليه
بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا
العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل
البصيرة نار محرقة تعذب الاجسام وتحيلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة
والاذابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد على القلوب القاسية والنفوس العاصية فتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة
من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف الصور نيرانات و
شعلات كامنة الان تعلقت بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ملحقة لما يرتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة
والاراء المذمومة فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهريون العاكفون على باب الحس
في جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك الحق ان تفهم من قلم الله
ولوحه ما تفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذة من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذة من خشب او زمرد فيا سالك
قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابهم
على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان هذه
الخصوصيات ككونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على ايّة صورة
كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او
كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذه فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا
تتبع الهوى **تمثيل** ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي الكتاب
وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها اربع مراتب
لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانه غير مشعور بها ثم ينزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها
بالفكر واخطارها بالبال الكلية وفي هذه المرتبة يحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث

عند العزم على الفعل ثم ينزل الى مخزن خياله متخصصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك
الكبريات راي جزئي ينبعث عن القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤها عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم
الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكانها
العقل البسيط والثالثة بمثابة الصورة السماوية ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان
نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فيبعث بحسب الملائمة
والمنافرة راي جزئي يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الآلات بواسطة الاعضاء انها
بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهوره وقلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور
النفس الكلية في الفلك الشمسي اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط
وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم
لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحفظ بهذا **ختم فيه زيادة**
كشف وتوضيح ورد في الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وفي خبر لو كشفها لاحرقت سبحات
وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلولات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا
العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجودية في مرتبة المعلول القريب لطاشت
ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد ان ينظر احد الى وجه الكريم لا من جهة هذه الحجب او قبل ان يتبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى
ان قطع الحجب كلها او بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبرئيل ع ولهذا قال جبرئيل حين سأله
الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقام المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود المتفاوتة
في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبايع وهي المرادة من الحجب الظلمانية
لانها زمانية وكلما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نورية خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما
اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين تكميلا للوجود ولوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وذلك ان
فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء منها ولا جميعها بل جميعها
واسمائها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها
وجوداتها الخاصة المخصصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة
الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال بعض انبيائه وقد سأله لم خلقت الخلق يا رب فقال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم
بالله لا ان الله يكمل بهذا الوجود فيتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور
الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق وفي الحق عن نفسه اذ لا تفرقه
شيء الوجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا بالحق بالحق فلا يعرفون سواه
اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجل آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة
جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا ايضا باثناه
بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها ولا افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في اوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقا
وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن
الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم عمّا من حيث علم نفسه وهذا قوله ع من عرف نفسه فقد عرف
ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كلمة النفس الكلية بجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية
اوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية
ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح

موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب فهي اول كتاب سطره العقل اذ ما تفصيلية وحروفه زمانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما اجمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها زمانية وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقايق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثماة و ستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثماة وستون وجها من حيث ما هو روح وثلثماة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثماة و ستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان يستمد هذه الانهار من ثلثماة وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال الكلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل بهما في القرآن ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه وهو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فولدت من الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما وهو القلم بمنزلة آدم والاخر هو اللوح بمنزلة حوا تولد الاولاد والبنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الالواح فيها وهو فيض ذاتي لمراد اوى لله كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي لارادتنا و النفس بستان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهيولى بمثال الرابطة تاخذ من العقل صور عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صور طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها حضرة امتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة ثم انشاء الله بعدها الفلك الكلي والعرش لجسمانيا واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستواء السابق الذي يقتضي بذاته وصفاته وهو يحركه القدسية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله تعالى ووجدها كل آن من نعم شتى غير ما وجدته في آن اخر فنشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما تقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمشوق خاص عقلي بالية طاعة هو الذي اراد رحمها وبسم الله مجريها ومرسيها ثم انها و الفلك الكلي للطافة كالبرزخ مشترك بين عالم الصور العقلية وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا والموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما بحذائه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكذلك من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات لمن يحق ينزل الى هذا المنتهى لحدية غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المدليين احديهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله قدم صدق عند ربهم والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني يا رب فاحدى القدمين يعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف اعمال بني آدم وما يحاسب عليهم فقد يتجاوز منه و ينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الطبقات الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر قد رتبت مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكلما هو على نحو الطف وانور وكلما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الاخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله و يوجب اخرى مراتب علمه ويوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وتوجد انوار وجهه واشعة كالدوظلال نوره **دقيقة**

اشراقية واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يعرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآت منصوبة على حائط وينعكس منها على حائط اخرى في مقابلته ثم منها الى الارض فانك تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآت وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النور بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم كذلك في درجة الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان المقرب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو اشد قربا منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما حتى ينتهي الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم انشاء الله **تفريع** مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه ملزوم الظهور ولمراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي العرفي مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معلولا صادرا بل الذي يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودي بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها لانها متناهية الوجود ومكانية فكلما وجدت في حد منها عدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول

فصل في تفسير القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته انشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحيث بنفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية فلزوم الفعل ووجوبه من الطرفين دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابلة في الاختيار من اول ما ذكره غلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذه النقائص عنده من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة او يجعل الدواعي على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت او داعيا كان جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية وتعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي بالضرورة الازلية الدائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشاء لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لانه او مقام فهو بمشيته وعلمه ورضائه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غيره تعالى في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور ومجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بجهاتها ثم انه زعم بعض الفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي وان الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قوله الرازي في شرحه للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسي ان هذا اصطلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا واكثرهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا اولا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه يحتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه ولا نظر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب

هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لنفسه وبين
ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى عليها وهذا شىء ان تحرزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متنفيين
نفى العلة والمعلول على القول بالحدث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى لا يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم
عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى
الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا توجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية انتهى
كلامه اعلى الله مقامه **فصل** فى ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفى الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفوس فينا وفى سائر
الحيوانات مضطرة فى افاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا بحسب اغراض ودواع
خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعى
والفعل الاختيارى لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا فى واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين فى صورة المختارين فان
نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواع فى معشوقات قاهرة عليها كاستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست
طبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة
والمحرك الفلكى يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك فى مقامه وكذا
نفوس الحيوانات لا يصح انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تحرك لا بمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعى فكل مختار غير الواجب الاول
مضطر فى اختياره مجبور فى افعاله فالقدرة فى نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والهيولى فلا اصل بالاختيار الا من الحق تعالى
قال الشيخ الرئيس فى التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب فالاختيار بالداعى يكون اضطرارا واختيار البارى تعالى
وفعله ليس بداع انتهى وقال فى موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجب وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل
ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعنى به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يعنى به
الناس منها فى العرف هو ما يكون بالقوة وانه يحتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج
فيكون المختار منا مختارا فى حكم المضطر والاول تعالى فى اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل
بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته ذاته لا لداع اخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان
كما فينا فطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يعنى
الجمهور فى القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شىء ما لم يترجح مرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان
يصح صدور الفعل عن قدرة يصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد فى حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى برئ عن
القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل وانما نحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا
لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على الشىء على الوجه الذى ذكرنا فيكون الشىء فينا ايضا بالقوة ويكون القدرة
فينا ايضا تارة تكون فى النفس وتارة فى الاعضاء والقدرة فى النفس هى على الشىء وفى الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة
على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان يبقى هناك شىء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان
تكونان فى الماديات والاول تعالى فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة وفى العقول الفعالة مثل الارادة والاختيار والقدرة لانها ليست تطلب
خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا اخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من جهة التنازع من فعلها قبلها فعلوا لا
ونيتها انه يجب ان يصدر عنه افعال ومجد هذه العقول يوجب ان تكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة
على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من يرجع الى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو
حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك الى العناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر
ترك الجحود والعصبية تعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون

الايجاد قديما والوجود الذى اثره حادثا فى ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الاعلى نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما فى
عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التى هى صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلى فليست هى من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية
والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وما سوى الله ويسمى لهذا المطلب بسط وتوضيح **تسجيل وتكميل**
ان الحرى بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط فى حزب الملكوت
واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على ما كان لاجله اكثر المحتجبين عن ادراك الحقائق
باغشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كما شاء وارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية
وقدمنا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او
الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه لان القصد الى الشىء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشىء المقصود فثبت ان ارادة الله
سبحانه ليست عبارة عن القصد بل انما هى بمعنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته
وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدء الاول جل اسمه لان ذاته كل الخير او خير
كما مر مرارا ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكونى الامكانى تابع للنظام الاشرف الواجبى الحقى وهو عين العلم والا
نعلم المبدء لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هى الارادة الخالية عن النقص والامكان وهى
تنافى تفسير القدرة بصحة الفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا امعان له فى الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين
المريد وغير المريد سواء كان فى حقنا او فى حق البارى تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه
لم تكن صالحة لرجحان احد جانبى الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند
وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما فى غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة
بالغير ما دامت الذات والوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل
وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع
حدوث المراد الا عند من ينفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل فلا يبقى
حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافى عنه
وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا كالملجأ
على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا
علم انه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع
ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة الخروج من طرفى النقيضين مع ان الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون و
صحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل او
الترك وان القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا
او غيريا ومن توهم انه لا بد فى كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتا ما او صح وقوعها اخطأ وغلط ولم يعلم بان الفاعل انما
يكون فاعلا حال صدور الفعل عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية
ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك
المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كما فى قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن
كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر فى كون الفاعل
قادرا مشيته ان لا يفعل بل يعتبر فى كونه بحيث يمكن فى حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال الكون فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل
لكنه لا يكذب انه من شأنه ان لا يفعل دائما وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التى بها يصير
الفاعل فاعلا بالفاعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا
فى الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهمه بل كما مر بيانه

العدد والمشية في الفاعلية والتاثير وعدم مداخلتهما فيه نصاب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختار بين مضطر
في اختياره مجبور في ارادته **فصل** في دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفطن
من لزوم جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة يرجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا
من سخيف القول فان ما ذكروه لو كان صحيحا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود
والعدم نظرا الى مرتبة ماهيته من حيث هي هي ان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الامكان الوقوعي
او القوة الاستعدادية المستتبعة للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابي
الحسن الاشعري فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرته تعالى هو انكارهم العلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب
بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد بل بمجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة
من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان
ارادة على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب الشنيع المستلزم لخروج الانسان عن عهدة شيء من الاحكام اليقينية
ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني الضروري المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان الماهيات
بجوانبها هي العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفائه هو لعلة التامة لا انتفائه لان لوجوب الاشياء موجبان للاستغناء عن
العلة فادون لا ضرورة شيء من الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان نسبة
العلة الى المعلول هو الايجاب لا غير وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما دام الشيء على حال الامكانية لتحصيل فرض وقوعه ولا وقوعه دائما بتعين
لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعموه
فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم
للسائل عن سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب او العلة التامة المقتضية واما ان لم
ينته فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار في الجانبين مشترك لورود بين الطرفين فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية
وهكذا الى غير النهاية وذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية
الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هذه المرتبة فيما
ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات
والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لان ما فرض ولا هيهنا لا يصلح
لاصل الوقوع فكيف يكون منبعا ومبدءا لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق واندفع ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا
الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ولا يخرجه من حدود امكانه الا الفاعل المجود دون غيره مما يحصل به الاولوية الغير البالغة
نصاب الوجوب **فصل** في بيان ماخذ اخرى في ابطال راي من زعم ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باي طرف من طرفي الممكن وباي
ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين
والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوي نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود
البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما
لا شبهة لاحد ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته
وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها يتعين بتعين المراد ويتشخص
بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها
بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا الانقلاب لحقيقته كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب اعلم ان ما ذكرنا
من ان الارادة كالعلم ونظائرها التي كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص بحسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا بصحة كون ارادته تعالى
التي هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه تعالى البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي
وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التي يتعلق بجزئي من افراد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور

كما في القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي يكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام هيهنا
مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء وبمقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد
من حيث هو مراد باق على عمومه في الاول تعالى وغيره من اولي الارادة الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل
وجود هو عين ما يوجد به من الماهيات من حيث هو موجود بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود
بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله **فصل** في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لارادة خلق العالم قال
محقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا با
لتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص
وتمثلوا ذلك بعطشان بحضرة الماء في اناءين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة
المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن بعده وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه واني بما قد مر عليك من الاصول
القطعية الحقة متمكن من ابطال الاراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل في حضرته تعالى بل التجسم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون
في حضرته علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا للذات او صفاته كما
قالت قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت
فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود
الى العالم او شيئا اخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا بين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته
الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلين
عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للناس اهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم
ذلك التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى من الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوي
نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد لفعله اولوية او كمالا
لذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون لداع وغرض غير ذاته بذاته التي هي اخر الغايات
وافضل النهايات واما القول بعدم المخصص ونفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففي ذلك مغالطة يحتاج حلها
على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هنالك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها
بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور موجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول
باطل في حضرته سبحانه لان ذاته الذي هو المبدء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه
بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية
وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لا فاعلية الله سبحانه بمعنى المجعولات او بمعنى صدورها وان لم يثبت في فاعليته
بمعنى كونه علة له بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك لا ينافي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية فانه من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح متجدد
لا يلزم قدم العالم وسرمدية ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق
ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق ولا يسبقنا احد من حكماء والمتكلمين ولا حصل
ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرايع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين
الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كان القدرة
الالهية ضرورية ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده

فيقال لك حسبما حققناه في مسئلة الوجود من ان كلا من الماهيات البسيطة الموجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والابدية
الازلية الواجبة وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها
ما دام الجعل والافاضة لا في اعتبارها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد تبين الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة
الازلية والضرورة الذاتية التي لا بد وم الاعادات للذات موجودة وكما ما ذكره بعض الاماجد امجده وبقاؤه في دفع هذا الاعتراض
من ان صلة شيء من الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى الغير ولا يمكن لنا
تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق تعالى فيرد عليه ان المجعول
كما ذهب اليه كثير من الباحثين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا خلاف حيثية اصلا
فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما
ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته
هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون
كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه وبعد تمام البحث في هذا المباحث العظام بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة
الصدور واراد ان يدفعه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور نظام الاكمل والخير بالنظر
الى فاعله بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات
ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في
الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت اولا يكون من المعلوم
عندك ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى الذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في
ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه بحد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او
يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص
وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان
كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا انما يرجع الى القدرة ومراتبها انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت انه
ان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة في ذاته فان معلول العلة الغير المختارة كالنار المسخنة ممكن في ذاته ولا يستلزم
امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من
فسر قدرته بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الاعضال هو لزوم اختلاف الحيثية في الذات كما ذكره من جهة صدق القدرة ولا
ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال حرفه هذا التدريج وبطوي الاولى الثانية تحت لا يوجب
اعتبار احدهما مع الاخر بما اختلاف حيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد في الفعل الى الوجود الضعيف بحكم العقل ضرب من
التحليل ولو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الآثار المترتبة على الاول دون الثاني اذ الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه
وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف بلا
احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة العلم مسئلة
ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في الممكنة الموجودات فذات العقول مبدؤها الاول عليها وصفه بالعلم والقدرة والشرع
ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم
واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا
في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليس بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح لان السبب
القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح لان الفعل لم يحصل باسباب
كلها مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض لكن امر بين امرين واما في حق الله فان اثبتت له ارادة وقدرة فما اثبتنا
لزم ما يلزم ههنا من غير امكان تفصي لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة انما هو بسبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب
انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجب بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه يجب بها صدور النظام الاتم لا ان
بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبة بها فاذن قد تلخص وتمحص مما ذكرناه
انه اذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا زائدا او متحدا وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في البارئ
او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاص
انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان فيوم الكل والعالم انما
يحصل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم
والارادة على اكمل الوجوه وانهما على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكده لان اتم الاسباب ما يجب به
المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فالله تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة علة بكيفية
النظام الاتم لما علمت في مباحث علم الالهي ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود المحي وحيوة
ومصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية
وانه لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل بحسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية النظام
الخير في الوجود وانه واجب لفيضانه عنه وعالم بان هذه العالمية توجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان
الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعوله
مرادة ونظامه الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره
فاذن قد انضح واتضح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم
وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل
السافل ولا غرض للعقول العالية في ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض
اخر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدأ الفعال وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء وتلصقها
وتمسكها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها او لاستبقاء ما فوقها وكذا النار لا
تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لاداء ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية
او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه
شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا تخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالعقول
القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

فصل في تفسير الارادة والكراهة

وقد اشرنا في مواضع من كتابنا
انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخصة
بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصل في شخص واحد منها كزيد
مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتدوث ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت تنظر بها بل كل هذه المعاني في
نفس البسيطة التي هي ذاته وهي سنخ الجميع وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الاخير المحصلة لتلك المعاني نقوما وتجوهرا
لما بازائها من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها ولوازمها استكمالا وتتميما ولآثارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون امور
مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت
ثم تلك الامور باعيانها ومعانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم اخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف
حاصل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في تحصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا
تقرر هذا فنقول انه لما كان البارئ جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية متباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده
مباين لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته ووجود غيره واجب لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه
مفتقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة متعلقة بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الاشياء ولا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده

ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا
العلم والقدرة وغيرهما من عوارض الموجود بما هو موجود فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق في اوائل هذا الكتاب [illegible]
وفي الممكن ممكن على وزان حقيقة الوجود ولانه يرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا عن
غيرهم حاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله
والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ودرجته وقدره واذا
تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية
وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل
مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند
النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود هوية وضرب عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولعل ذلك
صعب على الناس تحديد الصفات الوجدانية ورسمها ولا فرق ان ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية
بحيث يشتبه احد الادراكين بالآخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها لكن
ان يوجد عنها ما لها في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد ان كان لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة
والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد
واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع يتبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم
لزم الدور وظاهر انها مغايرة للحياة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع يتبع الوقوع
لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا
الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع
لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها
ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض آخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق
المفرط [?] فان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات
وقيل هي شوق متأكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الافعال العادية من حركات الاعضاء وفرقعة
الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم
الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم
وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري انه لو كان
القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة
فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل
ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقصده بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى ترجيح وقوع
واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصالح والفاسد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسباب
كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقصده وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنتهي عند اسباب
لا تحصل بقصده وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ الاختيار [?]
وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة و
الشوق وهو لم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق
الذي هو توقان النفس لحصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب
عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالمستحيل كما
يشتاق النفس المحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للغذاء محبوبة والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان

ارادة احد الضدين عين كراهة الضد الآخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كالارادة [?]
من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه ان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتأمل والفكر فهما
متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء
الاعلام من وجوه الخلل والخبط وفيما في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل شيء ارادة بمعنى واحد متواطئ كما زعموا الوجود ايضا كذا
وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والقيام [?]
والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا تشوبه
فيه شرية اصلا وبعضها ملزوما للشرور الكائنة في خيريتها بحسب اعتبار العقل ورتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها
مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع ولحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المتفككة في الاعيان الخارجة عن الفعليات
والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان يهوي التي في النزول الى حاشية
الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل و
التعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد للجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء
محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذة ومطلوبة فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة
بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتماله على ضرب من الوجود ومريد
لما يكمل ذاته بالذات واما لما لا يتبع ذاته فكالخير من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل اعني
ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك
عند الجمهور او عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصور الجرمية عندنا احد مراتب العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم
الا صورة مجردة عن مخالطة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد
كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان
فانه كثيرا ما ينفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع
المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان
بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا
تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية
والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتأمل في حكمة الله في هذا العالم الصغير
وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي اودع فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على
صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وحركة خارجية بالقصد الا وينشأ مبدئيته من ذاته ويقع له التردد على سائر مراتبه وقواه المتوسطة
بين النفس وبين مظهر افعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت
في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في ان بعضها اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك
وقوى الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للتحريك المبثة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم
والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التلطيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور
النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي
بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل
او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد
من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالمه الاربعة
يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي
واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرنا انكشف

لديك ما في كلام مولانا المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه آخر فوجوه من فسر الارادة باعتقاد النفع
صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون بعض ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما
ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون آخر ومن قال انها شوق متأكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها
ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله تعالى كون
القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة هيهنا امكان
وفي الباري وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم كما امرت ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق **فصل** في دفع ما اورده على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة
سببا لايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا
ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والآثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته مستقلة زائدة
على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية في اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب ان فيضه
وجوده يتعلق بكل ما يعلم خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به
فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي بها
له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية وافة الاحتجاب امكانها انها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجودي على
تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب
مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة وواجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم ولم يرد الله شيئا منها
ولو ما يتبع في قول لكن الدخول تحت جزية الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا
انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور والضعيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك
فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الآيات معناه ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضي بها له تعالى في انفسها وبما هي شرور
ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر
بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان
القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فانه تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن
كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق
آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجده من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من
مخصص ليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت
ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا ننقل الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع
من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت
حادثة يعود الكلام في علة تخصيصها بهذا الوقت دون آخر ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا
نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي كما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة
بحسب الحقائق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي الذات احدي الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا
ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على عقائد
التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شان الارادة تخصيص كل حادث بالوقت
الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح آخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا
اذا وجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية
هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث

لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها الصالح للتخصيص للايجاد على بعض الا لمقتضي حكمة
ومصلحة مختصة والفعل الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا للحكمة
الايجاد دون غيره مع تساويها في الحقيقة وايضا حكمة الله لا تقتضي تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصصه بامر وكذا التخصيص
سائر الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور الاشياء ووجودها
كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين
التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله العين تدخل
القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى انه يجوز ذلك في العلم الازلي لمنشئ العالم
من العدم الصرف قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا
لتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فان الملكة الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل
بالتفصيل في نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت
كما حقق في موضعه فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة
في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى
متحققة بالرابطة العلمية التي لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من
طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية اليه والعلم
فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات
ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي العلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب نظام يرجع صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد
والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لولم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشأ منها
ويحصل عن تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان الباري لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم
بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع
واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته
تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل
والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة
انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه في اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها
المخصوصة لا في اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر
الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه الى شيء آخر غير الارادة القديمة لان التخصص بحدوث فيه عين ذاته وهويته والذاتي
للشيء غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل لجعله بسيطا وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع
القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق
ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده
الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة
متعلقة بايجاده او لا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه
بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب
المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل والدافل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء
وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى
الموجد الحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على
ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم

القديم العليم جل ذكره ومنها ان القائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة
بعد وجود ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام الحادث
بارادته واما ان يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد مع زوالها يلزم زوال
القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا
للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله
الظالمون الملحدون من الذين جعلوه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشات من قياس ارادته تعالى
الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى
ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدايتها الى
غاياتها ومن مطلعها الى مساقطها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع بعد هذا العلم القديم
الذي هو عين ذاته المريد الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء
الى حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة نحو واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير في ذات
لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته وصفة الصفة الاضافية اذ ثبت كانت الاضافات والتعلقات
ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان
لامتناع تخلف المراد عن ارادته وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبته
العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري
موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقيق المعنى
المعنى به ويدفع بما قد تكرر من الاشارة اليه تعالى من ان ذاته عين الارادة والرضا فالحقيقة يكون الارادة مبدءا للفعل وهذا الحد
ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن
ذاته ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان الماهيات الثابتة
في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هوية الوجود التي لا تركيب فيها اصلا
بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا بحسب النعت الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل
الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما واما بالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي في
الصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا تشتمل تلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جدا لا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررناها
تبيانها واحكمنا برهانها فنقول ان الذات ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والخصوصيات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تعالى وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم مرجحا الايجاد وكان من الواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من عدد
واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه وان الذات ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة قد يعبر عنها بالارادات
او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنه ذلك الصدور والفعل
فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصح ان ذاته تعالى يفعل الاشياء بالارادات المنضمة اليه تعالى فذاته يجب ان يصدر عنه بحسب
كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن شبه الخطا والنقص سلام
الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه
القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا من حدوث الارادة والمشية وانها من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون
الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين ان الارادة قد يطلق ويراد به الامر المصدري اعني الاحداث
والايجاد وقد يراد به الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان العلم له تعالى بالاشياء مراتب داخرة مرتبة وجود الموجودات الخارجية وشهودها
عنده منكشفة غير محتجبة وهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فعلومتها له تعالى عين وجوداتها الا ان عالميته
اياها عين ذواتها لا انها هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث

فكذلك الارادة له سبحانه مراتب داخرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتفرقة بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى
مريديته اياها وما به تعلق الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا النوع من الاجتناب ان يكون انبعاث الارادة
والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل انما هي حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول وهيهنا سر عظيم من اسرار الالهية نشير
اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته
لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله بالاصول الموافقة السالفة ذكره **فصل** في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين
ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او هممنا نحو تحصيله انا نتصوره
اولا ونصدقنا بفائدته العائدة الينا تصديقا ظنيا او تخيليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عقليا
كان او حسيا او وهميا او مزاجيا عائدا الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه
فاذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من نوع هي فوق
القوة الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى الشهوة والغضب هي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه
من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بتحركها الاعصاب والاعضاء فيحصل
المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والانتهاء
بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية الماّرب والمطالب ليس له شوق ما شاء عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت
مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل الابداع
والافاضة لا على شاكلة الانفعال والاتصاف والاستحصال والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة المسترشدين فيها المتأملين في معانيها
مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان
له تعالى في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير واليه
يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء فليس في فعله
غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له ارادة زائدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء
فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عليهم السلام في الكافي
وغيره في باب الارادة ما ذكره في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير
وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق
فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تعالى ولعل
المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده الى حيث
يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك المبادي لافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا
بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب
الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط
بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من
الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن
الحكم في حديث الزنديق الذي سأل ابا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال له نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد
من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل
للاشياء فيه لانه واحد لا شريك له واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال
الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد
وفيه ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت
المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من ماهية ووجود

والمهيّة كالعدم في انها لا اقتضاء لها في ذاتها لكن الوجود قد حصّلها وعيّنها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوّفة بالفضاء الذي لا تعين له الا بالمحدّد ود ايضاً الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع المجد والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكانه صار اكثر تجويفا واقل حكما وارق قواما

ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي مادة الشيء بالقوة والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصّل المادة وتعيّنها لا انها تحيط بالذات عليه الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف واذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء بحيث يحتاج الى امور خارجية ويدل عليه اللواحق العارضة هو اشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذي يناسبه تقربا الى الله اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة او بحركة وضعية او كيفية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق تعالى من قصور او نقص محوج له الى متمم ومكمل له ومحصّل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الله تعالى لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الاحد الصمد

واعلم ان الاحاديث المنقولة عن ائمتنا المعصومين عليهم السلام في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب ولتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته على الشفاء في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها لذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا الشاعر بذاته ثم قال وقد بيّنا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يجوز ان يكون فعله لغرض فلا يجوز ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم انه يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير حسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا ويكون ذلك الشيء خيرا بل اكون فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلو لزم ذاته عن المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذاته الفاعل وكلما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب فنقول هذه الموجودات صادرة عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا ان نريد شيئا ونشتاقه لانا نحتاج اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكن لا اشتياق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية في تكميل الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينتظم الامور التي بعده على مثالها حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت نعيته ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا واعتقدنا انه نافع او صواب حرّك ذلك الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يكن هناك مرجّح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء

على الوجه او ما نا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب الآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقا ينقدح وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا لو تبينا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يحصّل الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقته معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض في الجملة النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق لطلب الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال له يكن له لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبيّنا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق آخر كان الباري الاول اذا تمثل يتبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا يتبعه الشوق واذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشية من غير ان يعتبر معها شيء آخر والقدرة فيه تعالى عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العاقلة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة تحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لا اراده ولانه لو يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه نفس الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لو شاء لم يفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى ولا يعرف بعقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان في مادة فيجب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فيجب امكان الامر فيه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك في الاشخاص في اختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تالٍ فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود ما يليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن اتقن هذه المسألة من علمائنا الامامية وحققها غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل وهو اشعري المذهب مسألة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول لا غرض يصلح ان يكون غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا آخر فبيّنه فقال الناقد

المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم با
لقصاص بما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح
الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمال لا
ما لا يحصل الا بعد تلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير
توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير وسط
فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يراد فيه
شرطان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعل مختار ولغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء وا...
في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها
وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدعها يكون على اكمل ما يمكن الا ان يخلو نقصانه بكمله
بقصد ثان بل يجب مشتاقا الى كماله باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل
السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح وكثير من الناقصين يعتقدهم قبل استكمالهم وكثير من
المحركين الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في افعاله لم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء
والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون
العلة والمعلول وينكرون الايجاب في الاستلزام والفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاشتباههم القديم بالمعنى المذكور
من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئا اخر وهو نفي
اللمية الزائدة على ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق و
اثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواء من ايصال خير ممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب
على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض
لفاعله عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان لحوقه به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما فيما فوق
الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها وهيئتها الفاعلية للفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول
اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهنا شيء واحد
يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخير ...
التامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية واما الفاعل المختار فيكون
فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض الحقيقي
والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفائدة والغاية والغرض في فعل الله سبحانه
شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحقة للفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم
الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدأ ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام
الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب خصوصيته شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب خصوصيته شيء غير الحق الاول كما ان
الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما النفس المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان
لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى النفس كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى النفس ...
ومرجعها وما عناها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان
غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام
الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له
بل الغاية والغرض ذاته المقدس ولا يرجع الامر الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون
عن فعل الله تعالى المطلق غرضا وغاية زائدة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات

والاشراق

والاشراق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغا...
وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله
المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما عرفه العارفون وذاقه
العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا مقام عليه من سبيل الاخرية والغائية لان كمال كل شيء
هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك
الا وجهه ويتحقق سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذ...
اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلى الله عليه وآله من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وانه من جملة الانبياء والمرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل
علم بافضل المعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية
حقيقية بل زمنه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء
وارادة ايجادها من غير ان يكون المقصود له في الايجاد شيئا سافلا وغرضا غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يوصل
الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كماله وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه
وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة في القران بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء
الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الاعطاء
على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا وياخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او
صفة كمالية واراد له رذيلة نقصانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة
وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة
حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجواد بالحقيقة المريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك
الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا الواجب الوجود على الكل جود وكرم لا يحصل من جهته **فصل** في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه
المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جددها واختلفت فيه الاراء وتشعبت
فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه اراء الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد
العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا
انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة
الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي
وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا
شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب
شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور
شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل
في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وذواتها
واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر
بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي ص ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر
في الوجود والايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة
كالافلاك والكواكب واوضاعها الفلكية والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصلاة فاعليها وحركاتها مما ارتبطها وجود
الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى اجرى عادته

بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وفي القول بذلك تعظيم لقدرة الله
وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين
المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا
الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضي الله عنهم الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة وبعضها
لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات
على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة
فلا يحصل ما له المادة الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة
بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء
من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في ان وجوده موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ
النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات
داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة
السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم
ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الآفات واصح عند ذوي البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض
وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباين طبقاتها في الذوات والصفات
والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها
لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية
مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار
محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان
مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد
مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا قوة الا بالله
العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع
غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح
كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي ينسب به اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه
امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه
وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه
الاعلى الاشرف اللائق باحديته ذاتا بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى
مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجه الاحد وله عواقب الاشياء والمدائح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة
الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود
كما مر اذ ليس لكل منها الا الوجود الفائض عليه بما هو وجود ظاهر العين وكذا الكافر بحسب العين من حيث مهيته وعينه الثابتة لا من
حيث وجوده لانه ظاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الجود والنور
كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها
من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك لكل وجود ولكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا

ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله
العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب وفي معرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية
والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال
الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى
شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم ويندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال ويتحقق معنى
ما ورد من كلام امام الموحدين عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا
ايضا معناه انه في خلو عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس
الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره
وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي
بقي لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان المتوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط
من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع
على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول
فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند
التحقيق حيث ليست حرارته ضد برودته مع شدتهما جميعا فيا ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى سبل عالم
التقديس لا تكن من المتصفين بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هود الوجهين بل كن في الاعتقاد
كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب فحولة التنزيه ولا خنوثة الخالطين بين الامرين
المتضادين واتمام من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه وسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذرات
ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء من الشئون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم
هو في شأن وقال ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
نفي السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه من حيث اثبت له وكذا قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل
اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطرب فيها افهام الناس
والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتيسيرا في هذا الباب مطالعة
كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان
فعليك ان تتدبر في كتاب النفس وتتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما
يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا لذاته
وصفاته وافعاله في قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر
العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل
منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا
او نقاشا الا ان الاستخدام هيهنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور ذهب قصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون هو بعينه صانعا لذلك
الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون
سميعا وبصيرا مع انا نعلم انا اذا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل
حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق في سفر النفس الكلام من مباحث النفس ان شاء الله في ايضاح القول
بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في
الاعضاء فبها يبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي

به يبصر ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء
عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا شأنها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير
هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها المكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى
والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها ويضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند
قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلايق الموجودة في العالم الصغير في هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ النشأة
الآخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت ارض البدن الاخروي حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة با
لقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها مهيمنة منها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذا
جميع الموجودات كما هي منه بتيكو واليه ترجع الا الى الله تصير الامور **فصل** في حل بقية الشبهة الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبهة
الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي يثبته الحكماء والمحققون من الاسلاميين
من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية
ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال لم
فعله جائزا معقولا فلما ذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل
وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما ذهب الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق في
افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة لكون الطواحن من الاسنان غريبة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا
ايضا الغاية هي جودة الهضم الاول وهي جودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي الغاية هي حصول
المزاج الكامل وهو الغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال وغاية الباري المتعال وفي
العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت
غاياتها نعمها الا انها الغاية الاخيرة لغيرها من الآلية واذا ميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية
فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايته مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات
والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غاية من حيث العلم نفسه وغاية من حيث الوجود
هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات
فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لافاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة
اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى ما هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بمقتضى ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها
انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر
على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي مع ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد ومنع عن الائمة
ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء
فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي ورد هذا الجواب
جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضي ليس بشيء فان
القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان
الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم الفرق بين القضاء والمقضي هاهنا لا يرجع
الى طائل ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب على ما هو التحقيق
ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات والحق ان الكفر ليس هو مقضيا بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما
تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث
هو كفر فاذا انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ولما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود
انتهى كلامه اقول ان القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية

يلزم بالثالث النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي مرضيا به من غير
فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحاكم قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد به المقضي ولا معنى لكون
القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى
جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي خال عن النقايص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في
هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالهي من جهة وجوده هي علة صدوره ومبدأ تكونه وهي بكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه
شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق من
شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب
لا بالمقضي واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات فنقول ان القضاء الالهي ليس
من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا نم ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس معناه رضاه بما سبق وايضا
قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر فيه انه علمه تعالى لما كان فعليا فلكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم
فهي بعينها هي حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا مغايرة في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء
موجودة في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير وهذا مما يؤكد ما ذكرناه ويقرر ما قررناه انك اذا حكمت بكفر
احد او سواد جسم فيحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا تسود به وعليك لان صورة الكفر في الذهن ليس
بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فافهم ولا تقع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان منشأ
الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العا
لمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين
والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطفية كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء
والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني
وقولهم في الغوي في المتضادات والمتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة الجمعية
الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم يتعلق به ارادته
وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته
للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل ولم يجد وجها من اتباع الشيخ الاشعري الجواب
عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل ولقد احسن حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا
لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال
اما واجب او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح
لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون
تابعا للمسبب لعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحيث يشبهها في الازل فالحق في
الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختيا
ره لكونها من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وكما ان ذاته تعالى فاعل لوجود كل موجود ووجوبه فذلك
لا يبطل توسط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل
الواحد ولازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة
مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان الشك في مسألة القدم و
الحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في حد الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر
فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ودوام
فاعليته لذاته دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم

وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب
وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي قضى القضاء بوجوده واجبا والذي قضى القضاء بعدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة
لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان متمكنا من الفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم بديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل
ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان
الاغذية الرديئة كما انها اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في
الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معللا بوجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل كان
كان وجوده لاجل القدرة فيستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله
اعطاء الثواب والعوض للالام في الاخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدي الى المحال
محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض ولو استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب
مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى سبيل الحق من سائر
ما اورده في كتبه ومؤلفاته واصرح في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسألة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا
للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره قال الناقد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان
يكون بلا توسط لايجاد الشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادة والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار
هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء اخر فاذن من قضاء الله وقدره
وقوع بعض الافعال تابعا للاختيار فاعله ولا يتدافع هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق محقق
بين قولنا لا موجود الا وللحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى
في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر
من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر كما ينبغي لاحد من الحكماء وغيرهم
مع دعاء اكثر الحكماء كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق
الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات وانى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه
مضمحين متقشفين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة الازلية فكانت
واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته لجائية ايها الشبهة الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله
فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته ولا الترتب لا ارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون
المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر
الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود
ولزوم اللزوم من الامور العقلية الانتزاعية وتضاعف فيه جوازا لاعتبار الى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن فلا
لعدم التوقف لعلل هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب سيدنا الاعظم واستادنا الاكرم من قوله هذا الشك مما لم يبلغني عن احد من
السابقين واللاحقين شيء في دفاعه والوجه ذلك ان تواتر الاشواق لعلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه
خيرا ما انبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تاكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء
الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي
شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه هي نفسها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير
شوق اخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها
بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها متضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتيب
بينها بالتقدم والتاخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بعينها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية
والهوية الامتدادية لا غير فلذلك بان المسافة الامتدادية يستحيل ان يتحلل الى متقدمات ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها

بل انما يجمع قبلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتاخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه ولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم العقل
بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الجنس من
الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر
فحكم بعد التحليل بتقدمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غير
ذلك فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء لا لغيره مما لا يجوز عند العقل من غير حاجة الاعتبار اياه بحسب الامر نفسه واما ثانيا فيلزم عند
التحليل والتفصيل لها وبحسبها اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض
المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض ذلا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لسائل ان
يأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ويطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة
الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وذلك ممتنع وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فلنعول عليه في دفع الاشكال كما من
وما نؤيد هذا ونوضحه تحقيقا ونزيده تاكيدا ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف
عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون
مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره
عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل
الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست
باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس فبين
من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى الفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات
الشفاء وجميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم يكن ولكل ما
بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فالاختيارات ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات
والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد منتسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي وجب بالقضاء والقضاء هو
العقل الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الهيات الشفاء ان مبادي جميع
هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد
ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية
وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور
كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج
كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان
بعلم الله وارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة الغيبية حتى السوت في علمه
محرز ما في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات
على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احد من العلماء بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا
ذكر وجها قريبا ان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب فمعنى الكلام ان قبض روح المؤمن
بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزوم الخيرات الكثيرة و
بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية بداعية الى فعل والشرية الى تركه فهي ذلك قياس الى تردد ما فالمعنى ما حد شرية
في شيء من التردد بالعرض اللازم لخيرات كثيرة في افاعيلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الجعليات الواجبة في الحكمة البالغة
الالهية انتهى اقول ما ذكره لم يدفع الاشكال بل صار اقوى اذ لم يرد في بيانه الا ان انقسمت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه
وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي فيهما ان لم يترجح احد الجانبين فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب صدوره
عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية

الكونية وجود محمدي للامر بانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي
سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه في الامكان ذاتيا كان او استعداديا بمعناه لا ضرورة الطرفين المساوق للشيئية
اما بحسب نفس رتبة المهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة المهية كما في الامكان الذاتي او واسطة وجود لمرتبة مادة الشيء سابقا
عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في نشأة المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء
اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود متشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب
الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الآن وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذ تقرر هذا فنقول لما ان
وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم
وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها
ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات
الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة الحب القابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بحوادها واعوانها للطبايع
والصور عن موادها كما ينتزع العقل بقوة الفكرية صورة شيء من مادتها فيصير معقولة مجردة بعدما كانت محسوسة مادية فهكذا شان
ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والقوى وهذه الاستحالات
والتلونات كما انها تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية
في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه
عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات
والتجددات في العوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية
وفي ثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا
يتبدل ولا يتغير ولا يتكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص لفظ الى الاحدية [illegible] الى
الابدية واذا سئلت عنها فهي قريبة تلك الاحدية فكان قلما اطلقت الكلمة فكان او حاجري القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه
الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم
في اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا لحظة الاحدية نفسها فحصلت العدد [illegible] ظرف العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم
الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح فيكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويستر [illegible] ايضا ما استمع

فصل

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين
[illegible] الرواية عنهم وما ينطوي بين ذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مفارقة الامور احكامه من غير مصادفة الاسباب الطبيعية اعلم
ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي وكنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان في
طبقات السموات عباد الله ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرى عن التجدد والتغير وهؤلاء
الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون فلا يعصون
الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطراتهم واوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول
الصدق اذ لا داعية في نفسه يخالف داعي الحق بل ارادته ارادة الحق ومشيئته مشيئة الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه وكلامه
مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي او ترغيب وزجر بل كلما
همت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس وانه في عالم اخر غير عالم الجوهر العقلي مثالا انها
نازلة عنه في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره السامعون
باسماعهم الباطنة لوحيه المستقرون بقلوبهم النورية لعظمة اللاهوت في ملاحظة جماله وجلاله وحيثياتهم لا يستطيعون خلافا ولا
تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بامره وينتهون بنهيه يفعلون حسبما يفعله ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء

العباد

العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في العالم
من جهة اسباب قابلية ومباد خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلا كذلك
قد يحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدننا الانسان
من جهة نفس عند تصورها الامر هايل او انبعاث ارادة غضبية فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجي
وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امر طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الامر المشتهى
يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدنها الانسان الكبير
بالقياس الى نفسه المدبرة له في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة الاسباب الطبيعية المعدة
اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها منافية لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر
هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة يكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول ثم بعد قضائه السابق
المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس
المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان يزول ويتبدل
لان مرتبتها الاباء لذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي فيه يجل
التغير والتبدل انما هو ذات الله تعالى وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة
والناقشة لصورها وحفظتها فقد وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله وبالابتلاء كما في قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات و
السيئات وقوله ليبلو اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية
القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بجناب المبرأ عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك
من توسط هذه النفوس القابلة لورود الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا و
الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق [illegible]
للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ودار الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد وبالجملة قد كان [illegible]
واستحال مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تابى فظهر ان التحقق
في العلوم والاحوال العرضية من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي نحو قرب
جهاتها من الوحي بما اوحى الله اليهم وكتب في قلوبهم فلا اخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام هؤلاء الكرام فاذا اخبر
به للناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقول لانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه
بها تارة اخرى ورأى في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما ناسخه الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية و
السفلية بل مخالفا لسوابق الصور بحصته فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما يشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية
الا من جهة الله تعالى المخصصة به لانه مما استاثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما يشهد به
من قبل ولا بعد ذلك وورد في احاديث اصحابنا الامامية عن ابي عبد الله ع ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون
البداء وعلم علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وعن ابي جعفر ع انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه
ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء
ويؤخر ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدأ والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في [illegible] التدبير
الكائنات الارضية والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان الغاية فيها ليست عن الاول تعالى وعن العقول الصريحة فيجب ان يكون
لسبب بعدها وهو اما نفس مشتبه متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون راي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول
والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل
الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعنى بهذه الحوادث مدرك للجزئيات فلهذا السبب الظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية
حتى يكون لها بحر منها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا يليق به فاذا احدث حادث عقلي الكمال الذي يكون لها والطريق الذي يؤدي اليه

ثم يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة ويقال ان النفس المبعث للداعين وغير ذلك هذه وشبه ان يكون ذلك حقا
فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذى يجب هناك
فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك
النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشئ المتعقل فان عنايته مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل فى هذا
العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشئ دون شئ فان كان دعاء لا الاستجاب او شئ لا يمنع
فهناك شئ لا نطلع عليه وعنى العناية لا بوجه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال فى فصل اخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة غريبة
النفس حتى معجزة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية فى المادة فلا يبعد ان يعلك به شريرا ويتعيش به خيرا
نارا وزلزلة او شئ من الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها
ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل ذلك عن هذا السبب الغير الطبيعى لحادث كما ان اصنافا من
الحيوان والنبات التى من شانها ان يكون بالتوالد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث
فيها امور حادثة جائية لم يكن فى مباديها ويكون ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجب ان يكون من احوال التدبير امور غير معهودة فيها هنا
نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الشئ وصفنا ثم قال فى فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعنا ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانية
وبلغ من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجوارى فيهنا جارية
تقدم الخوان وتضعه اذ قوستها ريح ومنعها وكانت حظية عند الملك فقال الطبيب عالجها فى الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب
تدبير طبيعى فى ذلك الباب يمضى بلا مهلة ففزع الى التدبير النفسانى وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اغنى ثم امر
ان يكشف عورتها فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت فيها حرارة تحللت على الريح الحادثة تحليلات فانبعثت مستقيمة سليمة انتهى
عبارة بالفاظه **فصل** فى استيناف القول فى استجابة الدعوات بوجه تفصيلى ودفع الاشكال المورد فيها اما استناد الخير تلك
استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التى هى علمه بوجه الخير فى النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب
المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعى ودعاؤه فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته و
ارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته
وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر فى اسماع الملكوتيين كما مر ذكره فى الفصل السابق من وجود جوهر نفسانى فى عالم السموات متأثر
مؤثر فى عالم الارض يقتضى برد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة من اشعة
الجواهر العقلية منفعل بما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم يجبر بما يؤدى الى الخير والصلاح فيحدث
فى ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذى به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كامر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شئ ولا
منفعلا محضا لا يؤثر فى شئ ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتأثر من دعوات
المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله تعالى ويقضى حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذى يمتنع عليه
التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكل العقلى وكذا الذى ثبت وتحقق عند القوم ان العالى لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالى
من كل وجه او العالى من جهة علوه واما الجوهر النفسانى وان كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة
الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعوتها وهذا الانفعال فى كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد فى كلام الشيخ فى التعليقات
حيث قال وقد يتوهم ان السموات ينفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهى علتنا والمعلول لا يفعل فى العلة
البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى فمنظور فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله واعطاء فعله
ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الالهى بتصويره فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال
له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب الممتنع فيه حصول المدعاء ونيل المبتغى فيندفع بان الطلب والدعاء ايضا
مما جرى به قلم القضاء وانطبع به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضى والمقدر وبالجملة فكما قضى وقدر

حصول

حصول امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرائطه والا فلا اذ الارادة قد شبناها اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشئ
المدعو له دعاء الداعى وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب فى الاعيان كنسبة الافكار والانظار
الى حصول النتائج والعلوم فى العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار رحمة ولم من جداول بحار القضاء وسواقى من سواقى انهار القدر
وقال الشيخ فى تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافى الاسباب بحكم الحكمة الالهية وهى ان يتوافى سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك
الشئ معا عن البارى تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء فقلنا لا لان علتهما واحدة وهو البارى
وهو الذى جعل سبب وجود ذلك الشئ الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال فى
الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه
من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا فى تعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما
يكون احدهما بواسطة الاخر وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التى يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية
النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال
ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة فى العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون
ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك فى ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه
احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس فى غير بدنها كما تؤثر فى بدنها وقد تؤثر النفس فى نفس غيرها كما يحكى عن الاوائل
التى تكون لاهل الحسد انصحت الحكاية وقد يكون المبادى الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التى تدعو
فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه لا امتناعه انه يكون معلوما للاول تعالى وان كان بواسطة
الداعى وكلما يكون معلوما له تعالى فانه كائن اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذى يمانعه مثلا ان يكون داع يدعو
على انسان بالبوار ويوارده ثم تعسر احده ويكون معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء
مستجابا او قوله من جانب اخر اى من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة
معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا محالة قد علم فى سابق علمه ان هذا الداعى يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوما له
وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعالى هو السبب فى لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب
السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشئ متقدما على بعض فيكون بوجه ما علة لان يعرف الاول
معلولها وبالحقيقة فانه كان علة كل معلوم وسبب لان علم كل شئ ومثال ذلك انه علة لان يعرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة
لان يعرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان يعرف العقل الاول ولوازمه فوجه صار العقل الاول علة لان يعرف الاول تعالى لوازم
ذلك الاول والامر فى الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب فى دعاء الداعى ثم ان الداعى هو سبب لان يعرف دعاءه فانه بواسطته يكون له
معلوما له فيكون الداعى بوجه ما سببا لان يعرف الاول دعاءه وليس يؤثر الداعى بالحقيقة فى الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعى انتهى كلامه
فى التعليقات وستعلم من ذى قبل حيث يجيء حجته حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها
واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد فى هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بكيفيته وشكله ومقداره فى عالم آخر
متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ فى سائر كتبه كالشفاء
والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة فى هذا العالم لها اسباب سماوية وان
تتوافى فتتادى اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القريبات وان الازدحام هذه
العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر بحسب الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هى اوائل وهيئة انجرارها الى الثوانى
علمت الثوانى لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق فى نظام الوجود واحرى واصلح بعينه البارى الاول بوجوده قال
قد اتضح لك ان للنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف فى المعانى الجزئية على سبيل ادراك غير عقلى محض وان لمثلها ان يتوصل الى
ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى اسبابها وما تتأدى اليه
وانما ينتهى الى طبيعة وارادة موجبة ليست ارادة فاترة غير جازمة ولا جازمة ولا ينتهى الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة او

فمن ارادة واليها ينتهي التحليل في الضربين جميعا ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها وليس توجد ارادة
بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات
والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبة ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان
كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند الى امور سماوية وارضية فقد اجتمع هذا وان لازدحام هذه العلل بتصادمها واستمرارها
نظاما يتبع الحركة السماوية واذا علمت الاوائل وجهة انجرارها الى الثواني علمت الثواني فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية
وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين
وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن ههنا اسباب سماوية تكون اقوى
من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير
يوجبه هذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا
عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا لا مانع فيه لا عدم علة
طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هواء يوجد حرارة فلا تكون
قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك الصورة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات
الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود
ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقهر المبرد كما يقهر تصورنا الغضب لسبب المبرد فينا فيكون ايضا هذا القسم احالات لامور طبيعية او لما
تصل بالمستسقي او بغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واحدها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه الجود
كنسبة الفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا تتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا
انه يليق به ومن عنده يفيض في كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علم فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا
في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر
وثبوت حقية ذلك يكون بظهور اياته واياته ووجوده وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد ههنا
مما لا ندركه او سبب اخر بعيد وقع وذلك اولى بالوجود من هذا او وجود ذلك ووجود هذا من المحال ثم قال في اذا شئت ان تعلم الامور
التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد وجدت في الطبيعة اي في العناية الاولى على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال
منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت فكذلك نصدق بوجود هذه المعلقة فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب
في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة
والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة
لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي
السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على
التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول
هو ذا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبرأة عن التجدد
والتغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يغني عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول
انه في كلامه تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكي لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل
الزلزلة والخسوف يتلوها من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مطاردة لادعية اهل الدعوات وافراح ارباب الحاجات وامثال
ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض حوائج ال

السائلين في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتاويل مثل
قوله تعالى مخاطبا لنوح عم ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون لا تخافا انني معكما اسمع وارى وللخاتم عليه وآله السلام فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يبين ههنا ان موجودات هذا العالم بخصائصها وهيئاتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم
وجود الصور تامة مجردة عن المواد ونقائصها وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة
كافلاطون وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا
المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة
وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر بما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده به ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد
العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا
كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا
قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان
يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيا الحيوة التي تكون في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني
المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس
كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان
نفس ما هو سبب ادراكه بعينه نفس ما هو سبب فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم
لبرائته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل
للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة
احدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وانه من حيث البساطة منه عقل للكل و
منشأ للكل فهو الحي واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي
وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها
كافية لان تكون منها الصورة بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدءا لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة
فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء
ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في العين نفس ادراكنا له
لكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية بحركة وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فيحرك هذه القوة الفاعلة
المزاولة الاعصاب والالات العضوية ثم يحرك تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم يحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس
او اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك بل قبل الارادة
ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة
للالة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه لكون الجميع
مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما فوق التمام بحيث لا يكفي عن غيره في باب الفعل والايجاد فالتصور الادراكي مثلا
لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا الافاضة في العين وكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق
القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو
مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين ابتهاجه لا امرا زائدا على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة
الازلية الخالية عن شوب غرض وداعية سوى نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه واثاره
فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه واثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته
الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحق في اسمائه وصفاته فهكذا يجب ان يحقق معنى

الحي في حقه تعالى اعني الدراك الفعال فالادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شئ واحد مبدأ واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الاولية
للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة
تستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات
عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية
علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي ذاته وموجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها
يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شئ منها الا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول
القائل انه احد لم يرد به الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية
كالمادة والصورة العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم يعن الا هذا الوجود مسلوبا
عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة
وعلائقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء ولكن عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم العقل والادراك وان لزم في الواقع
بل الادراك عبارة عن وجود شئ لشئ وحضوره له فالمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشئ بحسب تلك الوجود فلا يعقل عينها
وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود
الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب
عن الادراك ولا يقبل النيل والمنول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة
الفاعلية او نحوها وكقوله الاخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود
مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى الصورة الكل المعقولة
ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في
حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية **تبصرة فيها اشارة** واعلم ان الحيوة كما مر انما هي نحو وجود ذاتي
الحيوة هي كون الشئ بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق
هذا الكون كون اخر ومنها ما لم يجب فيه ان يسبقه كون اخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها بعد كون
اخر له يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل
جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر اخر مختص به فهو لمط وليس لك ان تقول ان هذا الكون
اي كون الشئ بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتبار جنس
لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المختص بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني
فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده
بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور الجرمية هذه
صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة
فالحيوة فيها ليست ما به يكون الشئ حيا بل نفس حيوته اذ من المحال ان يصير الشئ بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشئ على
نفسه او بوجود اخر فيجري في الثاني حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ينقل الكلام الى ذلك الوجود
ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف الاين والمتصل ونظايرها والواجب الوجود اولى بان حيوته
عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها مبدأ لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا
الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشرع
الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلابد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية
انها من كمالات الوجود بما هو موجود وكلما هو كمال للوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او
عددي فلابد من ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم

والقدرة

والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر منه حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه حيا
فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل بقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهو مبدأهما
الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى وعن الآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في ذات
واحدة من الوجود والكل هوية واحدة وشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة
كما مر ايضا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى
واشرف **تنبيه** واما الذي ذكره نصير المحققين في رسالة مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء لما تصوروا
وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه لا محالة بها
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من
طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل
الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود والا فيستحيل
اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا للمطلق
الوجود كما لا له ولا يستدعي عروضها للشئ على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص وتخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا
يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شئ ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدأ سائر
الوجودات وكمالاتها ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة من انه هل سمي
عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم
والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل تتوهم ان لله زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا
حال العقلاء في ما يصفون الله فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والحقية وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه واثبات
صفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للوجود
اذا وجدت في المعلول فلابد من وجودها في العلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من تصور اوهام العقلاء فيما يصفون الله تعالى
عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ان بعضهم الاخص صفة له لشئ من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان الصفات
الحقيقية كلها ذواتها وذات صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك
من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة
ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن
طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم
عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم **الموقف السادس**
في كونه تعالى سميعا بصيرا **فصل** قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن
والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير واختلفوا في ارجاعهما الى مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات
والمبصرات وكونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري
ومتابعيه وفاقا للجمهور والفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما
الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد
التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لم ينشأ عن القصور والافتقار الى الآلة
يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا القصور الا بآلة وهذا الكلام محمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحمل وجها صحيحا الا انه كثيرا ما
المتكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس القصور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر لها انما نفس الاحساس
بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان
مخصوصان لا بد على مطلق العلم وسما ايضا اذ احصل مفهوماهما مما يصح عند العقلاء عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم

تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في موضوعهما فلا بد من اثباتهما له تعالى فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والتشخص ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص
شيء الا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان نحو تعقل
الهويات الخارجية تشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموع
والمبصر زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموع سمع وشهود المبصر ابصار فمن علم ما ذكرنا
ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك منهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق
ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه **ايضاح عرشي** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهم الجمهور
انه اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان
الشعاع جسما موجودا في الخارج او شيئا آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الضوء والمادة
يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مماثلة حاضرة
عندها في عالم التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المقتضي للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل
بكمال الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم
ارتفاع الحجاب بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما يتحقق الابصار في حالة النوم او نحوه بل
تلك لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها
غير وجود البدن وان افتقرت اليه فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني عن هذا
البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان تستغني عن
هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لكل
منصف ذي فطرة فى ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا
ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار
من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال لا نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما علمت
وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو عصبي في
باطنه عصب مفروش تؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والكلمات ويدل لها النفس كما قرروه وانه
وهم فانه في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصواتا لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد ببدنه
وسمع بلطيف حسه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما يفيد ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية
ان الانسان ربما يسمع حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تأثيرا اعظم مما قيل من تأثير الصوت الواقع في الخارج وحالة
النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب **الموقف السابع** في انه تعالى
متكلم وفي المعارف التي ينبغي ان تذكر لتحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افادنا الله بالالهام وفيه فصول **فصل** في تحقيق
مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد
بالمتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام
في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم محركا فانه لا يتكون الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم الا ما هو مباين له مباينة الكتاب
للكاتب بالنفس المنقاش والا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريرا قال بعض العارفين اول الكلام شق اسماع الممكنات بكلمة كن وهي كلمة
وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي
المنبعث عن صبح الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله
التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفناء وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة
كالبناء والاعراب في الجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم
من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه **فصل** في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة

الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني
والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على
ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واتم منه لكونه
غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص وسيقيم
البرهان على وجود هذه المستانفة العقول انشاء وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب
اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها هو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما اوحاك اليه من قبل ذاته واوسطها
ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى للملائكة التي هي
والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية
لغايات اخرى عقلية فلا جرم هم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما ستعلم
وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله
اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امر الله ولا يترددون وفي قوله ويفعلون ما يؤمرون حيث
لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف
وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والعصيان ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان
الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والامداد والتعاند
والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة
او بواسطة المراحل فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي و
قضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعي التدويني
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد
فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والكلام وذلك لكمال النشأة الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه
التكوين والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف للارادة فاعلى ضروبه كلامه واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه سبحانه واراده
العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه بسمعه العقلي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية
وكذلك انه يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذ اخرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل
البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا فقد صار ناطقا بالعلوم
الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس بكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية
واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى
النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى
والآلات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت جنوده هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها الآلات لا تستطيع
لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت
اليد للبطش بطشت وهكذا في سائر الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية تشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام
العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة فطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء واستدعاؤه الفعل بواسطة اللسان او
جارحة فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كتابة او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازم له ولهذا
قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة
وكذا ما لم يقع في الوجود عن اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال الحكمة وتمامها فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية
التي امر بها عباده على السنة رسله ونزل بها وحيه في كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد تاييدي** ومما يؤيد
ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام

من عين الفهم منك لا بما خرج عنه فان ما خرج عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله تعالى عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه بما خرج عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضروب حيث قيده القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليدرك غوره وليعرف حق طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولى الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفى في حصوله بنفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة عنه في كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان بحثا او لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلائق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي صلى الله عليه وسلم كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي او تقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي صلى الله عليه وسلم هيهات ان هذا من ذاك هما نوعان متباينان كامر والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب بان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق ولان دعوى الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب اما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما يكتشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من تقدس عن المثل لا عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتابه وعلى كتابه انه كلامه بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الفاظها انشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استعداده الباطني المنفخ الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات والحروف والكلمات حينما تنفس وانتفش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما يتشاكل من عين الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الامكانية لظهور الشؤون الالهية ومكنونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق في درجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الاخر كتاب فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت الى فلك النفس اما على سبيل ايجاد الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور او ناقش مغاير اذ القابل شانه القوة والاستعداد والتهيؤ لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل والفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ رقوما كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه باضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة بالوجوب لا بالامكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في تسوية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما الصورة وجد عليه وهو الذي تام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني وتصوير الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك المتنفس الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري جل مجده او تحته كالقرطاس واللوح والواح النفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل من تلك الصور ويسمع منه الكلام

وهكذا

وهكذا القياس في سائر المواضع فتحقق ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه من الواردات الكشفية المحضة تمدون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يصالح عند اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد صدق الفريقين عليه باعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم ومنه لما ادى نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى اولوا ان النسبة اليه تعم غيرهما بين النسبتين الا له الخلق والامر ومنها سر فناء العالم الكوني وزواله ووقت نوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد انشاء الله **فصل** في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب لعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما جمليا وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل على الايات كقوله تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين ولكن الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا انزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل وآياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخلقية لما انبتت ودحيت في عالم الافاق وصحائف موادها الجسمانية ليتبصر لاولي الالباب من جهة تلاوتها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها ان ينتقلوا من الايات الامرية العقلية التي في عالم الانفس والعقول ليتنقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويتحولوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله مسرعين راجعين اليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الايات الافاقية والانفسية على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشؤون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا او ينظر الى سطر عقيب سطر اخر وذلك لقصور نظره وقصور ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات فاذا فوتت بصيرته وتكحلت بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب الجامع للايات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي السجل عنده الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش **فصل** في مبدأ الكلام والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنمهد اليه اولا وبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة اليها فنقول ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا قبل هذه الارادة فلا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ثم ينبعث من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينبعث منه اثر في معدن التخيل وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وجرم غير سماوي وذلك الاثر هو الصور الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الالات والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من عرش القلب وما هو على منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عضروفي او من جهة البصر الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلات والاوتار والاعصاب من الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الروح النفساني ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما ان الاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب

الصعودي على عكس النزولي فكانهما قوسا بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء
كلام الله وكتابه فانظر بعين الكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الآدمي واعلم ان حقائق آيات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته
ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على نحو لا يعلمها الا هو ثم في قدرته على حد بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح
المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتقش منها في الكتب الالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات
وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض بحسب ما يجب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويحضر في خياله
صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير الى حد الظاهر [illegible] والحروف المرتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك
صورة حكمة الله تعالى واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزاين رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول
ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها بعد ذلك اول الشروع
في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا لقد
احصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل اطواره بل نقول من سبيل
النظر في حال الانسان الكامل في درجاته في الكمال ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما
بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية
بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق
الموجودات التي خلقت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال ووصل الى عالم الامر والعقل الفعال فصير عالم الحس موافقة لنسخة تلك العلوم
وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالعلم الالهي وهذه النسخ والكتب مرتبة في الوجود الابداعي على ترتيب الاشرف
فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فان القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على
ما في صحيفة الاكوان المكونة بمواد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابداعي فيتبع وجودها
الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي
البسيط العلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون وهذا ايضا
من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار
على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتدأ بالعقل واختتم بالعاقل كما قال او لم يروا كيف يبدئ
الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير

فصل في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع ليظهر اسمائه وصفاته كان
عنده علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق
فما طلب مخاطبا لكن لم يكن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد جوهرا عقليا وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة
وحركاتها واستعداداتها ومع عالم القضاء العقلي ثم اخرج كتاب الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والابعاد
وتصوير البسائط والمركبات بمواد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن
وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة الجمع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه
الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله او لم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولما كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال خلق الانسان
ضعيفا فلم يكن تحصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها
وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان يقلوا حرفا ما
اطاقوه فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى
مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجنابك فلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة

وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات قال الله وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد
منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل
على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا
مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين
والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل ظلمات النفس ووساوس ابليس اللعين **تبصرة** فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف
القرآن وانظر اولياء الرحمن بآخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم ان الباري وحداني الذات في اول الاولين وخليفة الله في
الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء
وينكشف بنوره عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فلم فرغ ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك
قال الله من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول صلى الله عليه وآله من رآني فقد رأى الحق فصح يا مسكين تنسك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمن
بالله واليوم الآخر يا عون لنفسي المقام المحمود والمؤمن من حيث له نسبة التابعية كمرآة وتشبيه بها اذا رآت حاذت الشمس فيجد معه النور كما
لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن نفسه غبار التعلقات وصقل مرآة عين
عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحضر لمولاه بانيا بقائه من
الله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة
الاحدية واستقراره في الموطن المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكوين
وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **فصل** في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من
عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى الخلق لله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين ظهرانينا
كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين فانها ليست بكلام بل كتب [illegible]
ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما ان كل كلام كتاب بوجه لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام الى
نبينا صلى الله عليه وآله قرآن وفرقان جميعا وساير الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني
وهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازلة من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وبما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها
آيات احكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها
كل مسلم قاريء ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبآياته يعملون ويتساوى في هدايتها الانبياء والامم
كما في قوله وانزل التوراة من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التوراة فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان
يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه
كرايم اخلاق الله تخلق بها رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله انك لعلى خلق عظيم وكان خلقه القرآن كما روي بعد فاذا علمت هذه المقدمات فنقول
في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن
وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس
العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في
لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الارض والسماء
ويتراءى منه حقايق الاشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب والحجاب ههنا هو آثار الطبيعة و
شواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها
كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله تعالى بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحرص والبخل وتوجهت وولت بوجهها
شطر الحق والقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجايب آيات الله

الكبرى كما قال سبحانه ولقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها
بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فيضبط الطرفين ويسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين
الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر
فاذا توجهت هذه الارواح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الالهية بلا تعليم بشري بل من
الله ينعكس تأثيرها الى قواها ويتمثل لروحها البشري صورة ما شاهدها بروحها القدسي فتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة
سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصفا ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية
الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا
الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار
الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على نمط
اللائق وتفسيره الموافق بما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى **انارة قلبية واشارة نورية** عليك
ان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب
المستحيل [illegible] الذي لا يبقى ما بين كما علمت مباحث الطبيعة بل كل بدن بحسب [illegible] من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة
الآخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية [illegible] الملائكة اللوحية وعظيمهم
اسرافيل صاحب الصور [illegible] الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد بهذه الملائكة اللوحية يأخذون
الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية ويثبتونها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية وانما [illegible] النبي في معراجه الصف الاول
من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق
بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام
وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك اذا عاشر النبي الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في [illegible]
[illegible] وانهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روي ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة
ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى
منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن
لا في الاغراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي تشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لاجرم اذا حاذت شطرا ما من غير حجاب
خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك والمطلع على الغيب فاطلع في صحيفة النبوة نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان
يتشبح له مثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر اليه فيتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي
لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورة المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على
غير صورته التي كانت له في عالم الامر اذا نزل حسا خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا
معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه متصل بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي
آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة
بحسه ثم يتعدى الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها
نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه بادي من غيبه وباطن سره
الى مشاعره وهذه النازلة ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل
مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي ص من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع [illegible]
والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم بما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في اليقظة و
الروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء ع ونوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس
ولذا قال ص تنام عيني ولا ينام قلبي وقال علي ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرنا تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه

ويشاهده الروح النبوية في عالم الامر الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب بهذا الامر مضبوط واجب الوقوع وليس ما يقال
فيه ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله في سورة
آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين
وقوله في هود كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله
في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابرهيم الر تلك آيات
الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل
والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقوله في طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحي
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا
جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات
لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون وهذا التعقيب يشير الى انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله
العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس
العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك ان القرآن والآيات المنزلة
بعينها آيات كلامية عقلية في مقام واكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف
بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة **فصل** في كشف النقاب عن وجه الكتاب
ورفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون
القلوب وخفافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل فكيف الى السماء الدنيا
وفي قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى الكريم قال بعض ائمة الكشف الروحي
هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقرآن كريم في لوح محفوظ وهذا القاف سر الى
قوله ق والقرآن المجيد فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب
كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفي آخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب
لدينا لعلي حكيم وفي آخر كريم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي آخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي آخر حكيم
يس والقرآن الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالآذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية
والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد انواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة
لمعرفة بطون القرآن وانواع جلاله واضواء آياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مر من الاشارة اليه من ان الكتاب
الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه
الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور

الكاينات من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر وكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق
كتاب تفصيل لما في العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي هذه
الاية اوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم الاسماء وهي ابواب صور الانواع في
الدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربوبات من كل ما في الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفي
احوالها في كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة ما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور التي عند
المفارقة هي اسماء الله تعالى وظلال لها ومظاهر وتجليات لما في العالم الالهي الاصقع الربوبي وذلك لان كلها بوجه في العالم العقلي
العالم الاعلى الالهي الاسماء انما يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير
المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء اعلم هداك الله يا حبيبي [?] ان من جملة المقامات التي
حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في
نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان بسيط
الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها
وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك
في هذا المعنى مثالا من الامر المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما في السموات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة
واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان جميع عالم المعاني ولكنا
بين اقسامها وافرادها لا يتغير بعينه عالم الالفاظ فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي
واتصل بعالم الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه ثم يحيط بشاهد وجود
تحت نقطة باء السببية لمسبب الاشياء ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حتى لا يحلف لعظمتها وجلالة قدرها ورفعة
معناها فيها نحن واشباهنا لا نشاهد من القرآن الا السواد لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من هذا المداد على ادنى الا
والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وانما يكون من جنس مدركاته بل هو عينها كما ذهبنا اليه
فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن
بسواد هذه العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام وسواد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي في القرية الظالم اهلها مهاجرا الى
الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب ادركنا الموت عن هذه الغشاوات والاطوار التي بعضها صورة حسية او خيالية او وهمية
او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء
ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة
واليقين الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله آتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرأ
الآيات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين علي لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي
حكيم وبهذا نطق بما نطق من قوله انا النقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة ولعل الكلام في
فنخرج عن طور الاوهام وتعلك عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن الشأن سائر ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يحمل
على هداوة حبات كماله ونعوت جماله وعلى ما يتعلق بذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وساير افعاله كالمحتر بصدده انشاء الله الرجوع
الى ما كنا فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا ايضا علم ذوقي لا يدركه الا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين
صور محسوسة يكون مبداها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبداها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة
وهو لا يعرف بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس
بغير الحس محسوسا بعين الخيال في صورة الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الاثار ان رسول الله
خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان الكتاب الذي بيده
اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى اسماء

اهل
النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فرجعنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في تلك الكتابين لم يتسع لها ولا يمكن ايضا
ان ما قام بذلك ولو جهد بكل وسع في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم
اجمعين تدوينه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج اليه البشر الى
حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج ان ابلها رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل يلح
هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك قال نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة و
جعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابا بعتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان
مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار ففرح بها واوقف الناس عليها وكان
من اية ذلك الكتاب انه يقرأ من كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه من عند الله والحكايات
والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه انفا من ان
الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس
ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الاخرة دون غيره من
افراد الناس واهل الحجاز قلت لعل حصولها لغيره بسبب التبعية من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لاستيلاء حقيقته للاطلاع على تفاصيلها
ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن شغلها النفس بافاضة المحسوسات الخارجية ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي صلى الله عليه وآله
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان منقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع
والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطن علنه فهو
ما يدركه الحس الباطن ويستنبطه القراء والمجودون في حرفه ومدركاته ومخارجه كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خالطا
مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنيا وتبيان مما يدركه
كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان الحكيم
من نصوص المعاني مجردة وحقايقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ملحوظا كل منهما من المبادي العقلية من حيث
يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الاحاد بل الاضداد لا كما لها في عالم المواد ولا
ينال هذا المعنى المشترك فيه الا بعد كون الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان المقصور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من شان المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد ولو عن مادة المدركة وللمدركة على نحو من التجرد عن المادة والتجرد عن
الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى دار حقايق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى
فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل
البرزخي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جنس عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس
فان تصرف الحس وما يجري مجراه انما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل انما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون
فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدركه نور الحق الا نور الحق ولا ينال الا بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن سيد [?]
قال قال امير المؤمنين اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث ولهذا لان على تفاوت المقامات قال تعالى
في صفة القرآن انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته
اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل التنزل
الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ

ومرتبة رفيعة لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه
عن النشأتين وتجاوزه عن العالمين اطلق الامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر خاتم الانبياء وافضل البشر عن حاله لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله
وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام
القلب المعنوي ومحل الباطن ونحو قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل
او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام محل الظاهر من منازل القرآن قوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مراتب
العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة
وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القرآن وهو ما
في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو الاهاب والبشرة وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط
طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم وتنزههم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشري من الانسان كالقشر من القرآن والانسان القشري
من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه
الا اولوا الالباب وذوو البصائر وحقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان اليه بنفسه لكي يحكم الايمان بعض الله عليه من حكمته
ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى ولا ينبغي لمن لم نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة
الله اياه ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة
خيرا كثيرا فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل** في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون
معرفة لب الكتاب مخصصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلم ايها الاخوان السالكين المعتنين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين
ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب
المقدسين من اهل ذكر الحكيم وقرأ الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم
وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تأديبي وكان كاتب لوح سره القلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم
الكريم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلم لا بسبب اخر من الاسباب كفكر وتقليد وقياس ورواية وسماع بل يأتيه تلقى القرآن
من لدن حكيم عليم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز الهي وتلويح كلامي** ان اول ما ينكشف لاولي الارواح
روح القدسين في مكتب المقدسين ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن
المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية
فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افاد لهم رزقهم من لبان ضروع الملكوت والجنان واذاق لهم من لطائف الرحمة
والرضوان اغذية لطيفة ودعا بهم في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغنياء ولكن
لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدنها الانوار فكتب الله في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يتذكرون ويصانع
آباءهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبآيات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كتبنا حروفا
عاليات لم تقرأ في سطور وساقلات وهذه الحروف المقطعة تبقى في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف
المفصلة مفصلا ويصير المفصلات مجملا متصلة لانه يوم الفصل والتميز يميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى ذلك يوم
الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف
الحاملة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالهجي حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة
وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا القوم
واشار الى مقام قوم اخرين بقوله تعالى قد فصلنا الايات لقوم يعقلون وقوله كتاب فصلت آياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم
في لوح القاري المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرأ باسم ربك
الذي خلق وقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعند ذلك تسهل عليه التلاوة والذكر وتيسر له القراءة ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذكر وحينئذ

يتأتى له الحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته يحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك
فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط
الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهي**
وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته
ولم يحدث مهاجرا وفي المقطعة ولم يجعل له وجه قابلية ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا محكوم حتى تبا وتعث
في سبيل الله مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذروا الذين اتخذوا دينهم
هزوا واشتغلوا ابدانهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه وذمهم بقوله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا ورب رجل اديب اريب عاقل
فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصماء والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن ولا فهم كلمة
واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما
يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيود
الرسميات ورسومات العادات لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مغالق خزائن السموات
والارض بمفاتيح علم الغيب المبرأ عن وصمة الشك والريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشأتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشأة
الآخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزاؤك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع
اجره على الله **فصل** في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتأمل ان القرآن اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب
العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة
واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلعم ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقرآن هو حبل الله المتين
النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن
والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وعلو رفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات وتكسى
بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم و
فما للتراب ورب الارباب فكل حرف منه من حروف القرآن من اشارة وغمز ودلال وحب للقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال نوعا
من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسط شبكة الحروف والاصوات مع حبوب
المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك صيد الخلائق ومنشئها ومعيدها ومن يبثها وانما الغرض الاصلي اصطياد
نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص يتساوى من اغتذى به بقيهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض وغيره سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا
عما لا يطيقوا خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا فما لهذا خلقتم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ما اللعب وملاحظة حقائق الا
واما من اشارات مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور والكلمات والآيات كما هي فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله
واسكتوا فيرد بسبب ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى سماء الدنيا من منتهى علوكم
ليأنس بكم ضعفاء الابصار ويقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض
فضلة وللارض من كأس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الادنى
والكتاب قسم منه لاهله متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف النعم التي فيها غذاء
للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات
وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوام فقسمة الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فما من شيء
الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريقا الى ملكوت القرآن وباطنه لعرفت كونه تبيانا لكل شيء **تنبيه اشعاري** اعلم ان
خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين آمنوا مما يختص باحباء الله المتألهين واولياءه المقربين لا المبعدين المنكوبين

والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من ذوق مثل هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والبيان لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره واثبت ايضا
يا حبيبي لو لم يكن هو يرضى الله فيك خيرا ان لم يكن اهلا لذلك بحسب ما قيل لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك لا التقليد انما
ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب التقليد ولا ماوفة بداء العصبية
فاذا فتحت عينيك ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كلما
يدرك قائد ويقلد يمكن المقلد ان يقلد فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حد
فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجر وراءه اعمى وكذا اذا دق المجاز
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجر
وراءه اخر فلو فرض للقائد كالطير في طيرانه واوج عالم الملكوت في سماء الجبروت وكالسباح الماهر في سباحة بحر الحقائق والمعارف لم يكن
للاعمى يقلده ذلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير يقلده في هذا السير البحر فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه
نسبة التقليد فيها على الحقيقة الى ما يدرك جماهير الناس في مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل بالقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ص ان عيسى ع يقال
انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة عند الله اعين يبصرون بها ايات الله ولهم اذان
يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها مواهب كرمه وجوده وارجل يمشون بها في دار كرامته
ومنزل جوده ورافته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها فقد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير فالضمير انه هو يعود على محمد ص فانه اسرى به فراى الايات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات
ويسمع بها ما لحظ السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف الصريف الصوت قيل انه بقي له من الملكوت موضع الحصر الى ان يخصه من
حيث هو ولكن وصل من حيث هو سميع الى استماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي تعينها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تع يمحو الله ما يشاء و
يثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرايع النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم
ايضا ومن هذه الكتابة قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد في قبض نسمة المؤمن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال فهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو
ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل
على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف راي في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما
ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال فهذا اسالك بمكانة هذه الاقلام
التي سمع صوت كتابتها رسول الله ص من العلم الالهي ومن يمدها واي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك
والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحتوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التاثيرات في العالم
ابدا ولا بد لها ان تكتب وتثبت انتثار الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة الى الجنة الى
العلى الذي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فانه يكتب في اللوح المحفوظ كل شيء يجري
من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم وانتهاء
اخر فهو مقدس عن المحو فانه بمدد القلم الالهي باختلاف الامور وعواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت وفي ذلك تقدير العزيز
العليم ولقلوب اولي الالباب من طريق الكشف الالهي الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط
كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم اقدم لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده

على اسلوب البرهان لان المذكورة في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكورة في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا
وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل والفعل زماني مجدد
والامر الله بريء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرانا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل هيهنا اربعة
القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدأ والمعاد ويترآى فيه
حقايق الاشياء ويهتدي به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى دار الاخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم
من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله
نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى الصحايف المرتفعين قوله تع واتيناه الحكمة وفصل الخطاب
فالحكمة للقرآن والفصل للكتاب وقال افمن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن
اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله وهذه انما هي موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب لا يوصف بها الا
المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخليقة كما قال ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير قال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه
الروح قوله تع يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حيث الامر اذ الحق ولانه صادق
مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تع نزله روح القدس من ربك بالحق
ليثبت الذين امنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من
نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار اخر كما قوله تع ذلك هدى الله يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب
ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الاخرة واحوال المبدأ والمعاد قوله تع انه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن
عالم الغيب المغيبات ومن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء عن الامراض
النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب
المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها قوله تع قل هو للذين امنوا
هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تع وما انزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من
العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن كلام له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقايق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل
بالفعل كالعقل عاقل ومعقول باعتبارين وكذلك القرآن في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقايق الموجودات وحكيم
من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدأ
الاشتقاق قوله تع يس والقرآن الحكيم وقوله تع وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري
كما في كونه حكمة وحكيما قوله تع ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة التفصيلية قوله
تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تع والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على
ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تع كتاب فصلت اياته قرانا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى
والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تع هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تع ويهدي الى صراط العزيز الحميد
ومنها المجيد قوله تع ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تع وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تع ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تع ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعيم لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم
ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعم الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذة الحسية الادنى بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة
كالسين في موضعه قوله تع يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون حقيقتها مجملا ولو عرفوها حقيقيا
لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله تع ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يبين
به حقايق الموجودات ويظهر به اسرار النشاتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تع تلك ايات

الكتاب والقرآن المبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار ويستعلم به صحيحها من سقيمها
وراجحها من ناقصها وفاسدها من كاسدها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله
والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان المسمى
الموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه

الموقف الثامن في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر في القضاء

في المقدرات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

فصل في اثبات العناية

لا شبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا ضرب من الملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات منفصلة الهويات بجوب الواحد الحق فلا يفعلون
ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون في افعالها اغراض وغايات تعود
اليها من فعلها والا لم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكلمة والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا
فثبت انها لا تهتم في فعلها بشيء ولا يدعوها داع ولا يعرض على ذواتها انبساط ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاعلى
واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم من احكام
النظام واتقان الاكوان سيما النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح
والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات ما تقضي منه العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض
الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يحسبه ذلك على سبيل الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية
فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب
اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته
عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود
الحق الذي لا غاية ولا نهاية للكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدورا منساقا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى العناية خالية
عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة
الى الشيخ الاشعري والقائلين بالغرض المستكمل العائد الى الخالق فقد ضل ضلالا بعيدا وجهلوا شيئا من الله تعالى وتوحيده وما قدروا الله
حق قدره

فصل في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات هو لمبدء
القصد اليه يتطرح في حين رتبات وجودها واوايل فطرتها وفي كمالات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضائلها ولواحقها فالخير
المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه
ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقو
معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصانها
ودرجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر معنى آخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال
من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان لحصول وتعين لحصول الاعدام والامكانات
للاشياء ضرب من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل
عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم
شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم
كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا تقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى
كماله فيكون الاشياء طالبة لها ومن ايرهما طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير
كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا
لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا

فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به وان
لم يكن الشر الا كذلك وفرضناه امرا وجوديا لا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور وصورة هذا القياس على نظم الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا
وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي بما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او
عدم كمال ذات وانك اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها واسبابها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من امرين فانه اما عدم
محض او مؤد الى عدم فيما هو مثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وامثالها عدميات
محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لسبب ما وسبب لا ادراك لفقد سببه ما وسببا
فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور به المأوف من جهة وجوده
فيدركه مدرك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقد اتصال العضو بوجود حرارة مفرقة له قطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقد الاتصال
وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك تلك القوة بعينها السبب المؤذي لها ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك
امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود
ليس يكون بحسبه شرا بل ليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المؤلم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل
يتصور لها نحو آخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا القسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على
المحتاج الى استكماله بالتشميس وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال ذا دراك ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك ذلك ان السحاب قد حجب والمطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث
انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال
اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل للكمال
كالسحاب هيهنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متاذيا عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس
وذائق لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبا
لقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرض لها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو
المعدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده ثم من هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس
عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء
طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان تكون قاهرة
على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا منقادة اياها فالحر والبرد المؤلمان للحيوان المفسدان للثمار ولا هلاكه الانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال عن امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شرية
هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسالك الطاعة للمبدأ
الاتم التي يوطئها للسعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسات البدنية او المدنية والظلم انما
هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به او بما
ما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور وجودية من وجودها
او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات والمفسدات والمولمات

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما
بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها
وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع الى الامر العدمي وان لا
فالبرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل فقد بان بما ذكرنا في هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**
اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم ينحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون
وجوديا سيما وهو من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكرتم لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما
ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته
وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادركنا او لم ندرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل
حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحوا
من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كلما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد
ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم
وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات ويتصف غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف
بالعرض فهو وارد فهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال
ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع
وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم يسمى الالم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك
لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص
والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شيء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان
ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات ففيما الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي
هو عدمي والادراك المتعلق بعين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك
ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كلما هو شر
بالذات فهو من افراد العدم البتة والذي يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالم والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها
سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية
المزاجية فكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل منه وتتألم بالحقيقة وبالاثر منه لاجل قواها السارية في البدن
فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله
كان له غاية الشرية التي لا يتصور فوقها شرية شيء لانه يثبت عدمه لعين وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن
فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما يرد على ذات النفس ولهذا تتأذى من تألم الجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر
تعلقها واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة
او سوء مزاج شديد وفساد او موت مثل اذى الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فتأمل يا حبيبي لتدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه
ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص منه فمن جهة قبول الفساد والانقسام والتكثير وحصول الاضداد و
الاستحالات والتجدد في الاحوال والانقلابات في الصور فكلما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور تلحق المواد على وجهين
اما ان يلحقها الامر يعرض لها في اول الكون واما الامر يطرأ عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها
تلك الهيئة استعدادها الخاص الكمال الذي يشتاق اليها بما له ولوازمه كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها
الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والشكل الاتم
والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية لا لان الفاعل المعطي قد
قصر وما جاد فيها افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء وكماله واما مضاد واصل مطر
للكمال محق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال الجبال الشاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني
حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية **فصل في اقسام الاحتمالات**
التي للموجود من جهة الخير والشر فقد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو
خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا
والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه
اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية لا تحتاج فيها
ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تنفد ولا تنقص
ويتلوها من قريبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل
غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا
من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم
العقلي من قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب
وجود هذا القسم ايضا منه لان ترك الخير الكثير لاجل شره القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات
ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات و
المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاته او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح
العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض
له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه
الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تاملنا حال الشخص المتضرر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتاملنا حال انتفاعه طول عمره بكل
واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المتضرر
فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية
التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في نفسها خير الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تادي ضررها الى غيرها من
الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية
والخيرات الطبيعية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة وامراض
خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من
اوقات العافية والسلامة عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا يوجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه
وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كالمنافي ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمالها واما كون نوع ادون منزلة من نوع
اخر او اخس رتبة منه في حق نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل دون الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب
الطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور وعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد تحت السماء في
عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية التي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالقياس الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك لا نوع
هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فامتنع
وجود نفوس غير متناهية واشخاص كلية والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعداد مادتها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل
الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم الحاصل سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى
الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة ذوات
متضادة انما هو من لوازم ماهياتها التي يجب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الماهيات
كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا اتصافها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد
من التفاصيل اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكروية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات المتساوية

وما يحتاج هي اليه كالمثلث المتساوي الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة **فصل** في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للهيئات الممكنة في مكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا تكون وجودها نافعا عن التمام الا ولا تكون مادة الكائنات متضادة الصور بسبب لا تكون المستغرق في شهوات الدنيا واللذات محرقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكائنة لبعض الاشياء مضرة ومفسدة كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورية التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية من نسبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان الجسم عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع كلها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة وكما ان مهيات الانواع مجعولا بينها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفر منه في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد منهما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجرية والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا تكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة الذاتية افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار المقصودة منها ولا يحرق بدن انسان لاقته او ان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مع الآفات التي منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فلان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المتضررين والمتضررون ايضا او قاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدوام فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض واعلم ان هذا القسم من الشر لا يوجد الا في عالم القضاء الالهي الذي هو عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورها العقلية لتجردها عن المادة ونقايصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا ساير الصور العقلية لسائر الاشياء الشرية لها مثل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بمقاديرها المعلومة وهذا الوجود لجسمانيته لا يخلو من تضاد وتمانع يوجبان التفرقة والتكثير ويبعدهما عن تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجودها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ لان كل شيء لا يتم له توسط او بغير وسط تتادي اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اقول في تقرير ... لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع

تلك

تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فجميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها فاذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى ما ذكرناه رحمه الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى وراءها الامكان الغير المتناهي بحدث هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كالمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد لها من التجدد والفيض من بعد ما ثم ما وجدت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ودوام الخير الدائم في الآزال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا تغير فيه ولو كان للقابل استعداد قبول نفس اشرف كالانسان يحصل فيها من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان جائزا خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فيحصل الادوار والاكوار والاستعداد ان تحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن ولا حد الى نهاية اذ الكمال نسبي كلام هذه تبين وانتج ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية متصورة ونهاية وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلتين وهي النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات متضادة بعضها لبعض قد علمت انها ليست بجعل فاعل بل من لوازم وجودها القدري المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال الذي يحصل به كمال التضاد فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يكن للسلاك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه وقال سبحانه كما بدأنا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت الذي يعتبره الجمهور من اقوى انحاء الشرور ليعلم ان فيه خيرا كثيرا بالنسبة الى نفس الميت والى غيره اما الواصل الى غيره فانه لو لم يقع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حي عند الناس سواء حال الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدهوري المعرض للآفات والمحن ومآله الى رحمة كما سنبينه انشاء الله **فصل** في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجده الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المبدأ الاول الفياض على الاشياء الاشياء العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة بحو اما من التعلق والطبايع السماوية المتقدسة الذوات المرتفعة عن المفاسد المتضادة هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار بعينها نارا ومن المستحيل ان يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من التحريق ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل نحن اذا نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضران في المعاد ومولمان للنفس موجبان الشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم في النشأة الاولى على ثلاثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث البالغون في النقصان الممنوون بالقبح والسقم وانواعها وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا انسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس في الآخرة على ثلاثة اقسام الاول الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمة النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث
هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المعنون في دائرة الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثالث بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين
الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشأتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا تصغ الى من يجعل
ان السعادة لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يصغ عندك ان مقارفة الخطايا هي الكبيرة العصمة للنجاة
بل انما الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذي
وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان اكثر الناس في الآخرة
وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة لا لاهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجئ ذكره من ذي قبل انشاء الله على ان البرهان
اللمي قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من فاضة الله وتربية النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها
الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة والاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلامنا فيه هو الكمال الاولي والثاني
لا الذي بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هي ناس ليس مقتضى كمالهم الاولي ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته
وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان
قد اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من جهة سرهم وباطنها انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال
مخصوص وسعادة لاجله وشقاوة لقابليها كما سيجئ شرحه في مباحث المعاد قال الشيخ في الشفا اعلم ان الشر هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا
بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل
ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن به وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه
هذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصطلاح في ان يعم ويستغرقه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص
لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد له تلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه النفس
في بقاء طبيعة النوع انبعاثها الى الكمالات الثانية التي يتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر مقتضى لكان في الطباع انتهى عبارته
ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذايل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب في وقوع
المعاصي والآثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي هو منبع الجود و
الاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك
ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبرئ عن طاعة المحسنين ومعصية
المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على مقتضى نصيبها وتطبع جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموذية المؤلمة
لا ان عذابها المنتقم خارجي يعاقبها ويوذيها وينتقم منها في افعالها كما يتوهم النفوس العامية حاشيروا من العذاب الحاصل في هذا العالم با
لاسباب الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتايج هيئات ردية وملكات
سيئة وهي حمالة الحطب بين ايديها ومعها وتوجعها فاذا فارقت النفس البدن مشاهدة بالملكات المذمومة والهيئات المردية وزال
الحجاب البدني وفيها مادة التعلقات الجسمية وكربت الحركات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم فشاهدتها بعين اليقين وقد احاط
بها سرادقها واحدقت عليها عقاربها وحياتها وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها وردت اليها
مساوي افعالها ونتايج اعمالها كما قال الصادق انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال
الانسان المتألم بهذا العذاب بسبب الخبائث الردية كحال الانسان المنهوم المفرط في الجهة اذا وردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته
وضعف معدته اوجاعا وامراضا مولمة ويكون هذا التألم من لوازم ما ساق الطبع اليه من الشهوة الموذية الى هذا التألم لا لان
الذي الزمه بالاحتما منتقم منه ومنها وهو من ركيك الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهب اليه

المعتزلة ونفوا في افعاله الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فانه نحو حيثيتهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع
القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله مطلقا
بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما ثوانى الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها
غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات
وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب
الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التجربية واما ثالثا فبان الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث
عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات بعينه
على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكثيرة ادى الى شرور جزئية قليلة العدد
بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يندفع عظيمة شبهة من المجوس القائلين بشرك
عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي من الشبهات
كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني
وقد علم الى اضل عباده عن الطريق واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد
لادراك النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلث المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين الخبيرين
والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم
الدين ومنها ان المراد احاز عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر اشرف فيما الاجل ثم اخس حيث فعل عالم العقل اولا ثم عالم النفس بتوسطه
عالم النفس وطوى من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب
فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري ولما من توهم
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخرة بالذات عن الشيء ذي الغاية ان يكون كل متأخر بالذات
عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السموات والسموات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله
الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الابداعية الى الهيولى المشتركة او نحوها ولا يصح ان يقال
لاجل اخس الاشياء ولا يصح بوجه آخر فان الجود الالهي لا غاية له ودونه فان الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهيا الى الهيولى
شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى وما يجري مجراها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه
لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاعلى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله
كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر يظن ان الامور العظيمة الالهية
من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصد بها اشياء ولاغراض على نحو ارادتنا واغراضنا
في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه لم يكن
هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية وضوابط ضرورية لا وابدية ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة
وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكينهم ودنياهم الفاسدة
ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسبيهم ونهبهم وطغيانهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع
الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كلا ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم سيما اذا عقدوا النية من
احباء الله والصالحين من عباده فبالعلم والاجمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة
عن الآفة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يدفع الكفر والجور من العالم حتى يملأ الارض ولا وابد قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير الارض كما في
تعب نوائبه صائبة من اوقاس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منع عن ذلك فيقال كون التقدير الازلي عن واجب ممكن
فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلابد من مرجح زائد كما هو رأيكم ويرجع الخير العام كان اولى ان لا مصلحة للكافر في كفره والشقي في
شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فثبت اللزوم فان قالوا انه يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل

فنقول

فيها العدم السؤال بالمعنى الذي تصور عمومه لا يتجه الى السائل ولأن النظر فيهما احرى اولا لان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها باطلة ولكن
الامر كان زعمتم بانه لا يسالغ في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى يكون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات البارى تعالى
واثباتا وغيرها فللخصم ان يقول لا يسئل عن لم ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة في النار ابد الآبدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى البرهان ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام
وان كل واحدة من طبائع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما ولا ممنوعا عن وصول
الى ما خلق لاجله منعا مستمرا بل لابد وان يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام وكل ميسر لما خلق له اذ القسر كما
علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كمالها ابدا فنقول لا يخ اهل الكفر او ما يجرى مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى
وادخله في فطرة اخرى من نوع آخر ام لا وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا آخر بسبب تكرر
افاعيله الشهوية والغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاتية وجوهرا طبيعيا فيكون تلك الافعال عنده لذته من كمالات ذاته كالبهيمة
كالحمار في قضاء الشهوة والسبع كالنمر في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل يستلذه كما نرى من احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كان عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى
الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك
في موعده انشاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب انقسامها في الآخرة وسنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من ذلك النمط ليستشعر منه عموم
فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والاولى **فصل** في ان وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما يجى برهانه ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات
الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل با
لقضاء الأزلي والقائل بالاختيار التجددي والقصد الزائد فان لمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي
في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان البارى جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا
يحتاج الى استعداد خاص ولا ايضا له مضاد ومانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له صورة وحدة
كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة انه [illegible] غير مرهونة باستعداد متجدد او زمان
موقوف فلا محالة مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
افلاك دائرة وكواكب سائرة لا شرف عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي متفانية لان يخلو منها ضروب اخرى من المخلوقات في هذا
لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن متوقفا
متباعا للحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى
موافقا للطبيعة كان مقتضى الثانية مخالفا له وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحدة كان موافقا
لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض
وتجعلها بالتلطيف والتسخين لطبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية
مقتضية له على ان الارض لو كانت ذات شعور لعلم انه خير لها هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكن تحت هذه الكره
والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالانسان ليس بجانبه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا لتعلق النفس بهذه
البدنية لكنه اذا انفك عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور
الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما يليق في الحكمة ان لا يخلو هذا
منه

الخلق

الخلق الذي يلزمه شر يعتد به فالتعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كلها خير وفي نظام وهذا الموت الذي يستوحش منه الناس اذا تحقق من يعلم
انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية فكما ان كل استكمال
يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر ونفي ما دونه فكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك
استكمال الصورة الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي يبدعها ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة بعد
شانها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء هذه الرطوبات الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضتها سبحانه ولم يسلطها على البدن ولا
يوجد سبحانه بموت احد منها الانسان لا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة الى
ذلك العالم بل يفعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن ويحركه بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان
يبدله مركب النفس ويسوى لها مركبا ذلولا يرتضيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب اخر فهذا البدل
في المراكب تهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين
ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر
او الاتفاق سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء
للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء النبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبه ذلك تبين لها الشرف والفضل
وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الاعلى الامور ولنرجع الى ما كنا فيه من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور والعناية المؤدية
الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير والشر
فيها الآن على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما
يلحق الامزجة الحيوانية من الآلام والاوجاع ومنها ما ينسب الى طباع الاجسام العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة
والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها
من السعادة والشقاوة الآجلين والعاجلين جميعا فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نحوس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع
تارة وتنحيها الهامة وتغيبها عنها تارة اخرى كما يرى في تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وحكمته
لما فيه من المصالح الكلي والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الآية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات والبعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاشياء المعينة لها على النشو المبلغ لها الى تمام حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها برضا الله وارادة من البارى في العموم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي
عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الوجود دائما في
هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورتب طلسمها الحافظ لدوام طبيعتها
بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب الحكمة والعناية
لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت
واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عطية المدبر له وملكوته الفياض على عينه
الثابتة وارادة الاشياء بعد شيء على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وجا الانهار وكيفياتها
ولوازمها واثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الآن ومن يجيء من بعد الى يوم القيمة في
وقت واحد لم يكن تسعهم الارض بوجهها فكيف حيواناتهم ونبات غذائهم وامتعتهم مما يحتاجون اليه لدوام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله
قرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لعدم معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وقصور الآلات

الى

التي لابد من وجودها في الصانع في احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان والحركات وما شاكلها وقد يكون من قبل الهيولي مثل عسر
قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف غير بها فليس العجز من الحداد بل القصور الحديد وعسر قبوله الفتل
ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم
لا يمكن ان يعلم العلما العجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ليس لقصور الانبياء ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الاعلى فمحل هذا اوجد
القابل في العجز من الهيولي وعسر قبولها للصور لا العجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كان يبتدي
كونها من نقص الوجود وضعف القوة متوجها شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو وبلوغها بها
الى الكمل غاياتها بعناية من البارئ جل شانه بحسب تلك الاستعدادات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد
الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شيء اخر يكون من الاسباب المعينة
له على البلوغ الى كماله وتمام خيرا ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذلك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما خففت ما
ذكرناه من عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولي او عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام
الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولي ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم مما يتوهمون ذلك على
الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن ملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر
عن المصالح التي في وجوده ان العجز في عدم الاخراج من عدم المملكة التي غير بلدة الله تعالى حتى يصير الخراجه اليها وليس من عدم القدرة
من جانبه ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين
النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما اذ سئلوا عن معنى قوله تعالى والله على كل شيء قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلافا فان الله تعالى لانه
ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه المتعلقات التي يتوهمونها ليست باشياء فانها مخيلة او همامية وتصوراتهم بل انها
بتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير يقينية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في تعقل الحقيقة الغير
البتية على ما هو مفصل في بعض مواضع الكتاب ولما الحيوانات التي توجد في الحيوانات العنصرية من الجوع واللذة والالم والالتذاذ
الشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة مجبولة فيها معروسة فطرتها بعناية الله تعالى ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما الحيوانات
من السباع والوحش والبعض والجوع والالم والعطش والحزن والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي واردة عليها على سبيل العرض
والاجتوار التبعية واقعة بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل البارئ بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع
والعطش واللذة من الملائم والاذى من المنافر صارت هي اسبابا لاشتهائها ودواعي طلبها لهما وهلاكها كلها وشقاوة نفوسها
على الضرورة والاستلذاذ اما بقصد البارئ الحكيم في ايجاده وصنعه لذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل الجوع والعطش
لكيلا يدعوها الى الاكل والشرب لتخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دائما في الذوبان
والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى الماكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج الى طباعها واما اللذة فكيما
تاكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الافات العارضة للاجساد فلكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها
من الافات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات اكلة الجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق عبثا بلا نفع وعلم ان في ذلك حكمة
العقلية في كون بعض الحيوانات اكلة البعض وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيأ لها الالات والادوات التي تتمكن بها من ذلك
كالانياب والمخالب والاظافر الحداد التي بها يفترس بها على القبض والبسط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والحرص وما شاكل ذلك
مع ما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع والجزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية والحكمة
واختلف عند ذلك بهم الاراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس من
فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال
ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب في المعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال
ان هذا الاصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز وقال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان البارئ تعالى لا يفعل الا الحكمة

وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان نظرا جزويا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع
ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال البارئ تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض
من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال في ذلك احكام الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال
ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان الما
للسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوانات
من ذلك ضرر وكذلك ما جرى قديما للاتباع الانبياء والائمة من شدائد والام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان
حكمة البارئ وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا
يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي وائمته واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد
الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرائض وما
فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان
الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهة صغير جزوي وباصل هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان
قصد البارئ جل ثناؤه وغرضه في الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والالام التي تلحق نفوسها عند الافات العارضة لاجسادها
ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانة لها كيلا يهلكها من الافات العارضة لها اذ كانت لا
تقدر على جلب منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها
ونفاد اجالها وهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها
حيلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا يمكنها
الحرب والقتال ولا الهرب بل لابد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الان
ان البارئ تعالى لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لابد من بقاؤها ابد الابدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم
يجيئه الموت الطبيعي ان شاء او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدة لا يحصيها الا هو سبحانه فجعل نواح
جثث جيفة موتيها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر
على الموتى حكمة اخرى لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلئ بها
وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من نتنها فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكثر من هذه اذ جعل البارئ سبحانه في
اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض
وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل طلب المنفعة منها ودفع المضرة بها واعلم ان البارئ الحكيم جل ثناؤه لما ابدع
الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي والاخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان بترتيبه للكليات الابداعية بان جعل
الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه وممدا له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها
وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حال الى الاشرف فيها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا لبقاء الكامل والادون خادما
للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوي ولخرجا لزمه جعل جسم النبات غذاء
لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات النقص
وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل
صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا
لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما في السيلان والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة
في اكل الحيوانات بعضها بعضا وكما الحكمة الغائية فيه فهو ان البارئ الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة
عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة
وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكرنا قبل واما الالام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فهذه ان الحكيم عز شانه لم يجعل

ذلك

ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حبا لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها
بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات للحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلة في ذلك ان
الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء من الوجود والفناء من العدم والوجود
والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لانه صفة
لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها من اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب لذاته هو المعشوق الاول المشتاق
اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله وثانيتها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان
وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام وتلك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجساد فنقول في
الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال
بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مدبر
الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافتت
السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان ثم اعلم ان النفوس الناطقة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما
ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال
الاول الاولين واما ان تكون مشغولة بتائيد النفوس الناقصة المتجردة لتتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال وتربى هذه
المؤيدة ايضا الى حالة هى اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين واتا الى ذلك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا
الاب الشفيق والاستاذ الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف يتمون التلامذة و
الاولاد ويكملون الاباء والاستاذ دون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى جلت
عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومها اكثر
وصنايعها احكم واعمالها اجود وافاضتها على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هى رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة
البشرية ومعناه ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه الى غيره متصلا يكون
قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر و
النواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عدت من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف
والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عدت من الشرور
والمعاصى كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى امور وجودية والوجود لا
ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بجوانبه المطلقة
وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كماله في كسر قوتيها الشهوية والغضبية
واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادنى
والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوت الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه هذه الافاعيل المذمومة
بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا وجهد في حقيقة وبحسب ساير الكون من ملك القسم مثلا
الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذموما عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومهيتها هى قوة جلبية سارية في وجود النفوس لا
شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية القواهر العلوية فتكون لا محالة
محمودة في ذاتها الا ترى ان العفة كيف تشتق نفعها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الانسان
عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ
النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن العارض المذكور كما هو محمود احسان في نفسه وباعتبار
ساير النفث فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة

اما هو

اما هو الاعراض عن حكم العقل والشرع حتى فعلها الذى الى ان ينقطع النسل لاولاد والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل الشارع وقد يقع
الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقى والنقايص الامكانية واتصاف الممكنات باعتبار امكانها وتعلقها
وقصور رتبة الموجودية والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير محض
ونور فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل باعتبار فقط ولنا حاجة في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم

فصل في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق وتنقح
ان واجب الوجود لذاته العالم جلت كبرياؤه برئ عن انحاء النقص ووجوده الذى هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود وانه بل هو حقيقة الوجود
وماهيته وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود او كله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له
ولا اتم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدا المبادى وصورة الصور
وحقيقة الحقايق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومشيئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه وبفعله فانما يصدر عن
ذاته وينشا عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة او بهجة او لذة
او نفعا او مثلا لمهدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه برئ من كل نقيصة غنى عن العالمين فله
وجود الاتم بجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتا وفي كونه علة شئ واحد حقيقة واعتبارا
لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالاخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة
وكالشمس في كونها مضيئة للارض والنار في كونها محرقة للحطب فيعلمها بغير ما يتجوهر به هيئتهما فتفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل
يقبل تاثيرهما الا كالبارى جل اسمه مبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة والصور جميعا واذا
كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا
افضل منه الا الجاعل المقوم له واذ قد علمت ان ذاته تم علم بما سواه على احسن الوجود لكون الصورة العلمية للاشياء هى عين ذاته تعالى
فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها وجود الهى قدسى وكل وجود الهى بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا
تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب
واشرف النظام فيبتدئ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوها ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا
متدرجا الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك
فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب
المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه فعنده يقف ترتيب تخلق الجود وبه يتصل دائرة الوجود فبهذا الحسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع
بحيث يبلغ الى غاية ما اراده الصانع من الخير المترتب عليه ولا حين في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هى ذات
البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تماثل الحق كدائرة واحدة اولها
النقطة وآخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم عما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى وصفه
المقال

فصل في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه سبحان الحى والى اما
المنهج الحريف ثلثة مباحث المبحث الاول في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدو على افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع في مرتبة من هذه
السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه
لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التى يقع بها تحصيل المميزات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان
لحوق بعض الافراد بعارض للمهية مشخص له بعين عن غيره ان كان لاجل نوعه يحث لتلك المهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوي
الاستعداد له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلابد من مادة
قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه وايضا

الثاني فلما دلّت عليه قاعدة الامكان الاشرف التي مرّ ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يفضي الاخس حيث يمكن الاشرف
بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور الكريمة والملائكة المهيمنة
والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات القدسية وانورها واضوئها اعلاها واقربها
من نور الانوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام وهي الانواع الطبيعية التي منها
افلاطون والافلاطونيون ونحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويته وبيناه بعد ما نقع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق
العزيز الحكيم كما سبق وآخر هذه العقول هو رب طلسم الارض وبه يقع كدبانوية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما ورد في هذا
العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدي سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط
بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب ثم بعدها نفس كل كوكب كوكب في فلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو سماء الدنيا وبعد طبقتها
طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صور
كل منها مثال العقل الذي بحذائها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل
الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه
الطف واصفى والذ ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة واما الثاني فلان
كرية الاشكال وفضيلته في موضعه فضيلة الشكل الكري على سائر الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها اما
الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم
بل موهبة العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر
وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك
عقلية من عشقهم الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه وتحريك خاص بحركة على سبيل الشوق والتوجه الى التشبه
والايتمام به على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين ورقاصون لاجل طلب الوصول من روح وصال اول الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم
بالحركة شوق وطرب وما خبر دوام عليهم وبسبب تلك الواردات القدسية يقع لهم حركة اخرى يؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى
وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستفيضة والمنعكسة والمنقطعة
مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها المبحث الثاني
في بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان
الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي
التي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه ذي
مقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهمه الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجية عن ذاتنا
ولا بمحض طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى
عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر
الاسباب والعلل امر جزافي واتفاقي بل كل ضروري وفطري بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته
الى فوق او اراديا كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي سلسلة الاسباب
الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الاول
الحق اذ المعلول مناسب لعلته بل فيض منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزائد في
جبلة هذا الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل عمر قصير طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم
كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائبها لترتيب فيها
ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب المقدرة فيه وتعرف المبدء الاول حق معرفته مسافرا بالحق من الحق الى الخلق فتعرف بنوره نور ما يليه
من الملائكة العقلية ثم ما يلوها من الملائكة العمالة باذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدبيرها بالتسخير وما يليها امرها بالتدبير مع

لوازم حركاتها واشراقاتها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور
الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات لرأيت جميع الاشياء حسنا شريفا عند تواضع الرضا ولكن عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان
كما عرفته لان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان القائم بروح الجنان هذا المبحث الثالث في ان مجموع العالم من
حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا مهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية
وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة الهويات ضما بالاجتماع والانضمام كثيق واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد
وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مرتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس
ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاثر
تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى به من ان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهانه
عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان الحيوان حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك لا شبهة
ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا
الانسان الكبير اذ المتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لمهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من
الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور
والتفصيل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله او دونه
لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين
باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود
اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في رتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا
منها صادر عن الله على جهة واحدة من جهات الفاعل اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما
هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصورة نوعية نصله من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة
اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخل للامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما الاعراض لتلك البسائط
فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت
هذا في البسائط نقس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشاها تلك
الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر
يكون لا محالة مواضعا لهذا العالم في المهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة
قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فهي نوعه ان يكون في شخص لان
الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة
المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده
ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما مضى من الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده
هو ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هو بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك
تقول اذا كان العالم بكليته اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول
هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو ممتنع وايضا يلزم وجود شيئين من نوع
واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا يخالف اصول الحكمة فدفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما
هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي يقوم بها سائر معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى
شيء واحد هو الانسان الكبير متشخصا لكن له اعتباران اعتبار الاجمال واعتبار التفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا في نحو
الادراك لا تفاوت في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا
بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا فالحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل

هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم ما في الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن شيء
وبحقوا ان الانسان الكبير في المجعول الاول بشيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع
العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا في الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع البارئ
جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه متدرجة الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج
عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها
مطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما** المنهج الاخر فلانا نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و
انتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحب ما اودع الله وتاثر
ونرى عطوفة كل عال الى ما تحته وعنايته كل قوى المادة وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم
والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غايته كالدوام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية
يناسبها وتبعدها التسكين في حيزها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه اذا كانت خارجة عنه والنفس تكمل
طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها في الغاية فتسويها وتبليغها
وتبقية شخصها اقصى ما يمكن بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد والنسل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه
الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية واسالة الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء
والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة
وترتيبها على احسن الترتيب فيظهر في ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما
سويها فالهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهديها ويطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية
بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية
وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمتولي بذلك الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة
وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنا خذ في شرح هذا
المطلب وجه ابسط **فصل** في بيان من اثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك
حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون
عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيبها
واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها واوضاعها وغاية كل فعل فان الذي نطق به المشرحون ولاح لهم في
الفكر شيء قليل بالنسبة الى ما ذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع البارئ فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه
على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني مع سعته واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن
ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا القدر الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابدان نتامل ونتفكر في عجائب خلقه وبدائع
الفطرة امتثالا لقوله تعالى او لم يتفكروا وقوله او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها
وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع مدح
من مدح المتفكرين فيها بقوله الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم
فلابد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني ونسابت اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته
وغاية جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في اياته كيف ان مبدع الاشياء لما كان غير
متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز ان يقف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان الغير المتناهي
من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك منع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا

لا متفرقة ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق فلاجرم وجب ان يكون من
صنع الله وجود جوهر بواسطته يتجدد الحوادث والموجودات حتى لا ينقطع سيل الفيض عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية
في الانفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد
الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه العائبين منشاء لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراما كرية نورية متجددة الطبايع دائمة الحركات
النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات انوار حسية واضواء صورية
بها يقع استعدادات مادية غير متناهية لصور فاعل غير متناه لقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب
البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب ضنين فيحصل الفيض
منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضب الى سمام مع جفادتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة
وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا
فيجب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار ليقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها
ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة وحقبا
كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجب ورقتها وبحسب كثرة الجرائم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظة احوال
العلويات واوضاعها الانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها ثوابت لافرطت باحراق اضواتها مواد الكائنات كلها ولو كانت
عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها او لا دخت دائرة واحدة
لا ثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار
الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولو يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت
الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من مخالفة سمتها سمت الحركة
السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد وصلح امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي
قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل عليكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوي النور
جعل مجراه بخلاف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس في الشتاء تكون جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان في
الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن
الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب لينجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين في التنوير وينكسر بعد
الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة بميل بها
الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطوء والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل
اختلاف احوالها المنفعة للكائنات وعرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة
وشمالية تارة وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها
في بيوتها التي لها وبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطيئة بكل برج وغير ذلك من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال
ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا البارئ جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم تامل ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب و
قوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارئ تعالى ودؤبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى بارئها ومبدعها ثم من عجائب
الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور
ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت لشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان تكون

عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم اليها لتسخين النار فاحرقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر الباقي الذي به تحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبة الحر والميعان ثم جعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل الاعتدال ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها وانعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقي اهلها وبنية الحي في ظلمة لا وحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوي الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله **فصل** في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات الى ان قال ثم انظر يا عارف الى ذلك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتغير ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعطى لكل كمالا خاصا وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال ما يرتقي به الى التوالي من الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودي الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كانت اجسام النبات والحيوان لم يحصل الا بما فيها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها الغذائي ولبرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق بها ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جاله بالتسبيح والتهليل بان القسمة لما اوجبت بانتفاء التشخص بانتفاء الابدان كيف تم جود الواهب لحفظ الصور الدهرية العددية باعطاء الدهرية النوعية فادنى لكل منها قسطا من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعي منتظما بصنعي الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب تشخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد فاخذ الفضلة من مادة هي مبدء التشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يعمل عمله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون للقوى نفس الحيوان الصادرة هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تاتيها بما تتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء معدة اياها للتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة التصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه مدركة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وفي البدن الانساني لكون الروح الانساني النفس الناطقة ... اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم وقربت من مبدءها بقطع علائق الناسوت وتشبهت بالملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وشوق التصرف فيه والتعلق بالمعاونة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف حصل الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادي بين العلوي الذي قال تعالى في تعظيم شأنه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي الشاذ الذي قال ان كتاب الفجار لفي سجين ادنيهما من المخالفة والمنافرة في المذهب ما لا يخفى على صاحب الروية وحل مشكلهم الا الافراد منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور العقلاء بتوهمها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يحصل بها حقيقة الانسان واما النفس الناطقة فاما هو مثل النفس وانما هي اما جوهر متمايز عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود حسبما قررنا سابقا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف بل لطف الكثيف بحسن تدبيره لخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف الحاوي من مادة النطفة ومن لطافة وزبدة حلو الفلك لصورته ومن لطافة الدم المخالص ومن صفوته الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كما

البعيد عن التضاد ولا عدل له وتوسطه بين الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة على الاثبات ولاجل صفائه وصقالته مراة يتلألأ فيها الصور العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهره من قوته النفسية الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل ومتحد به عند ما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية الى الفعل فذلك الجوهر مراة يتجلى فيها النفس والنفس مراة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطورت ذاته بهذه الاطوار وتبدلت عليه هذه النشات من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين ففيه شيء كالفلك وهو مراة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك وهو مراة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة تبهر لعجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل** في ابانة حكمته وعنايته في خلق الانسان لان الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجساد لانه مكون من القوة الهيولانية وهي كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وبقوله هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والاعضاء اللايقة لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس واخرها قوة الوهم ثم ينشأ فيه خلق اخر كما قال تعالى ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الافاق والانفس الى النطفة وهي مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والافتراق ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى المصور فسبحان من صور فاعل النقوش والتصاوير لا يرى شيء تصويرها له ولاصبغ ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها قوة نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام امور التحرك في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد ادوا ببصائر قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي الا بان توكل الله به سبعة من الملائكة فما هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك يعدان يتغير تغيرات بصيرورته في اخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناع وصناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع غاية حكمية هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة والعاقل يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم ... والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى واحد ولم احتيج الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى طاحن وبخال ثانيا وصاب للماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطعه كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا فاعلم انه يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي ولا تزاحم بين افعالهم كالتزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تناقض وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس فان البصر لا تزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروائح وهما لا يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا وربما انسانا يكتب

باصابع رجله واخر يمش بيده وقد تضرب بغيرك براسك فتزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل بسبب اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملئكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلاجرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوده عن الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات هو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى به روحه لكن لا على وجه التركيب والتزييج الذي في الاجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يقوم بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فرتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الامر وكذا الذوات ترجع الى ذات واحدة يتحد بها سائر الذوات وكل ملك من الملائكة حي عليم بحبوة الملك الذي هو دونه ويحتاج امره وتدبيره وعلمه لا كالاعضاء التي لا شعور لها بذاتها ولا بما يصدر عنها وانما تسند الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي صاحبها ببناه من ان كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان ومع ذلك غير شان الحس الاخر ولا اختلاف بينها ولا تشويش لانها من الجهة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول قد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية فصار اكمل وجودا من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه اذا لم يصل اليه الغذاء مما يماس اصله جف ويبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة لاحتياجه في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهو انقص درجات الحس فانه الشعور بما يلامس الحيوان وبلا صقه لا بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها وله نهاية بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود الذي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم لا انك لا تدري بان الرائحة من اي ناحية جائت ليطلبها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار وحائل اخر وايضا لا تدرك الا ما هو في الوجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام بحروف واصوات يدركه بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك في ميزانه بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك او لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتاكله وتهلك كالشجرة ثم يصب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفة الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما يحس وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية فتبارك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضار الطعام ومنفعة النافع في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر والمداراك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعد او قرب ولو لم يخلق لك ميلا في الطبع وشهوة له وشوقا اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن تحرك اليه

لكان الادراك معطلا فاضطررت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وكلها بك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه ليترك الفعل كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجتذب الماء اذا انصب في اساله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك طبيعة يشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى يشارك فيها الحيوان منبثة في الاعضاء يشاركك بها الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية تختص منها بما يشاركك بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله لا يشاركك بها الحيوان بل الملائكة فقط في عطائك الله بحسب كل منها اخذ وترك المنافع والمضار فالاذان بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع والاذان بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة والاذان بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب والاذان بحسب القوة الرابعة يسمى بالارادة والكراهة فخلق الله لما فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما اشتغالك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلب ما لم يكن لك ارادة بموجب المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني ادم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عناية تعالى في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى اثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر في صورة الارض التي هي مقر جسدك وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا ليسكن اليها وتنام عليها وبساطا لتسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضرورات الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يكفي الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لا نها لثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي ينفصل عنها مادة الاغذية وبنا في حفر الابار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن بها فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب بازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف آنات ابتدائها وانتهائها وهلم الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة وبالقياس الى اخر بساعتين وبالقياس الى اخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسب مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويشوق في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان ومنها احياؤها بالماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله تعالى والارض مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها فيعيش بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى لقوله وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة

فيهما من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للجمال والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها نبات النبات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها ابرز وجه واختلاف روائحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادوام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحجر وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها طبع الكرم والمسامحة تاخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القران واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء قال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا ادم بتلك المعصية هبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن اياتها غافلون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى وصف بقاعا منها بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض ايات للموقنين والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها بالارواح الانسية المستخدمة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا فيها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها ادم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عبيدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات ثم كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلبها اياه من غير فتور ولا تقصير ولا تغير في المسير بل تجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا تزيد على ذلك ولا ينقص لان تبطلها الا الله طي السجل للكتاب فتدبر ايها العارف عدد كواكبها وكثرة دورانها واختلاف الوانها ثم انظر كيف اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة واشكالها ارفع نظاما من هذه الاشكال وكذا طعومها وروائحها واصواتها على وجه اعلى واشرف مما يليها من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهي هناك الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب اخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس ذلك بالحكم التي فيها على الحكم التي ودعت في اعضاء بدنك مع حقارته ولا امر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها اين من جلة ملك عالم الارض وقس التفاوت فيما بينهما من عجائب الترتيب وحسن النظام وبدايع الفطرة

على التفاوت فيما بينهما في المقدار وفي اللطافة اما تامل يا عارف في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وفي لمع جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارئ في الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القران كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ودفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام ارجاس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجائب العزة والجبروت واطل فكرك في الملك فعسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتمل على حكم صحيحة بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالشمس وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر والكشف للشمس طلوعا فيسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدوء والقرار في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وايضا لولا طلوع لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى خمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض **قيل** وهيهنا نكتة كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب السماء جنوبي او شمالي فالغني قد يرفع بناؤه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما رضي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطباع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار وتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيا للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب وتضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصالح كثيرة لا يعلمها الا هو فالحاصل اذا تاملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه وصنوف الحيوان في منافعه متصرفة وانى اقول اذا تاملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدته بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذا حيوة قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب فالعمارة انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة في

جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارى جل ذكره كيف بنى السماء وجعلها
معبد الملائكة المسبحين المصلين الذاكرين الله واسكنها من غير غذاء يتردونها ومن غير حيل او علاقة يتدلى بها والعجب انك لا تنظر ولا تتامل
في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وتفرد بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير باسباب ذكره وبسبب انشبات نفسه
وعدم حضور قلبه مشتغلا بطبعه وفرجه لعيل او لام او الاهم شهوته او حشمته والعجب انه اذا دخل بيت غني يراه مزوقا بالصبغ مموها
لذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثني على من صنعه وصوره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن الملائكة الذين هم
سكان سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من البناء الا بقدر ما يعرف البهيمة من فوقها سطحها او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته
ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من نضارتها الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت وتقوش تصاويرهم في حيطانه
فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فيسلم ايها العارف
نسبح ونقدس لربنا فسلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير بدعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت
وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فنادر يا عارف بروح
بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى نادى ربنا نداء خفيا ونضرع اليه في ظلم الليالي وندعوه دعاء المحبين المنادين
ونداء الخاشعين ونضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة
والم القطيعة يا محيي الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك
وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشيء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل فاسقة في ليال مظلمة فنورها
وصورها وشوقها الى جاله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف شعلة شوقه على السموات فهيجها واوقصها وادورها وكل منها
بالتعشيق وطوفها اسبوعا في كل سبعة آلاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق
اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت قدمنا على النهج الاصلح القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم
فهذا انموذج من دقائق عنايات الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه
وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات التي اليها في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى
ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملئكة والعلويون من الانس عند قياسهم علمهم عند
ثم جميع علوم الملئكة والجن والانس اذا اضيفت الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان
يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء
الا مبدعها وموجدها فلا حكيم الا بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل
بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا **فصل** في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار
كرامته اعلم ان الله سبحانه قد قدر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا واودع في ذاته عشقا وشوقا الى
ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرهما من اعيان الموجودات التي لا تخ
عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب في ذلك
الميل اما نفسانية او جسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك
او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه
وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدودا ودرجات وهي منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها
وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناه في الشدة
في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فايض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فان حقيقة الوجود
بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب غيرها متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص
التناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما
لم يكن معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم الله

من الجمادات من حيث هي جمادات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اكمل واتم
فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس
وهلك فكل واحد عاشق الوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكما هو مطلوب دائما كلما حفظ ودامت بما هو تمامه
وكماله في المعلول لا يعدم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا تعدم الا بجزئها فما اقوى منهما والنور لا يكمل الا بنور اقوى منها
والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير يقينا دائما الا بزوال الابرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته
وعلة بقائه ومحقق هويته فالهيولي لا يتم الا بصورتها والصورة لا يتم الا بمصورها والجسم لا يتم الا بالنفس والنفس لا يتم الا بالعقل
لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه ويتزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كل شيء لا محالة عاشقا
لكماله مشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق و
الميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في
حقه الفقد ونحن قد بينا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم
والقدرة والحيوة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل
باي وجه كان فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهو ما منه ما له حس ظاهر وحركة ارادية من مكان
الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات
ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون
كاملا بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله
بما وراءه فالاول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق
عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث
كونها آثارا له فهو معشوق ذواتهم لذواتهم مستهلكة في عشقه بل الاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فيا حقيقة
هنالك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط واما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته
في جهة من جهات كماله وليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق
على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن
وجد العشق فيكون الما لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها
بحال من به حكة ودغدغة وآلة في اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من جهة دون اخرى والثاني من الثاني اما ان يكون كماله في اصل
الطبيعة النوعية الجسمية من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله
بامر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره لا يتاتى منها التركيب عند التركيب تزول تضادها ويقبل ضربا آخر
من الحيوة بسبب حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد
الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصر
على هذا وان زاد عليه باختصاص صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يقوى
بالاحساس والتخيل كما يقوى النبات بالتغذي والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به
وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كما لها في ان يصير ذات قوة يزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهر المغتذي
وتلصقه على نسبة لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال له يحسبه درجة من القرب الى المبدأ المتعال الذي هو الغاية
في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة
ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثواني النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات
ثم راجعة الى الله تعالى راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون
غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق العاشق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والاول من الثاني

وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة و
الافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
وغاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها
بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات العقلية
بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا
وجوديات نعلم ان اثبات العشق في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر الاول في مباحث العلة والمعلول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو العمدة في هذا الباب
ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع
انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن كما في قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد خصنا
الله به بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعاظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية في اثبات العشق
في البسائط الغير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا
يمكن لها القوام بانفرادها والثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحفظ
الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء الجوهر القائم بذاته ولم يحرموها تسمية الجوهرية لاجل امتناع وجودها بغير
الذات اذ الجوهر الهيولاني هذه حاله ومع هذا الاستنكار اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزء للجواهر القائمة بذاتها بل ولها اولى الصورة
مزية في الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا وبها وجد او وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة
جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهريا وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يجمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجوده واما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة وتوقعها
بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
للعدم فيها كانت ذات صورة لم يتم فيها سوى العدم الاضافي ولولاها للازمها العدم المطلق ولاجل ذلك ساعيها الى التحوز في لبسه
ذلك فالهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا
واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر من وجهين احدهما بالجبلة ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجبلة ملازمتها مواضعها
الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة والصورة ملازمة غير هذه
الستة والصورة ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجبلة ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها الاضداد في هذه
الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه
هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره في عشق
الهيولى فمن ترتيب وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من شانها الفعل والطلب
الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن
نفس قوة الشوق والعشق وقبولها الا انها مشتاقة او عاشقة بالفعل لشيء والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق
الصورة من جهة ملازمة الموضوع وحبها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا
ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الحب والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع
لا يدل على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في

في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازمة شيء لشيء عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب
والاضافات عاشقة لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان **وههنا** دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقا وشوقا الى ما هو فوقه او كمال ذاته لا الى
ما هو دونه وانقص منه الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني المادة ليس بصحيح
بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات
تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من فاعلها وموضوعات افاعيلها اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه
الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة
كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كمالها وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تعشق الالات البدنية عشقا
للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سلك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام يتبين
له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب نظام يؤدي ويساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي
الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا بد ان يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل لا على سبيل
القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة
وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل و
ينتهي الكل بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله
من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء
على وجه لا يؤدي الى التكثر في وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية
وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبدئها الاعلى وعشق العقول لمبدئها الاعلى منطوية تحت بهاء النور
الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل

فصل في بيان طريق اخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها اخر لبيانا عاما في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات لما لم يكن وجودها من ذاتها بل من
عللها الفياضة فكذا كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا
التفات للعالي بالقصد الى السافل ولا بالقصد الى كماله فوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في
كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك
سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق
عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا للعشق الاول الذي فرض انه يحفظ كمالها وجودها عند وجوده و
مستردا له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وذلك ممتنع
ثم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم والطف فيه انا قد اشرنا الى
ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان
الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده فاذن
العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة اليه لمعلولها العلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة
لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمام المعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يحفظ كل معلول
بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام
على هذا النحو التام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لو لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا انضم
كون المنتظم عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمام بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته ولم
الشيء لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه
الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم له

ومحصل مادته ومنبع حقيقته فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته التي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتساب يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه نشا من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا نشا من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لانه متشبهة به في تحصيل تلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث في العالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد **فصل** في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا وربما يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام فقد وضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب نظام فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لها شافه الا ان نيلها التجلي وقبولها النور جار على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة متجلية في صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكل واما ما الغير من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرآئي متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرآة اذ المرآة عديمة لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرآة الا ان تعدد المرآة وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها تجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر وما الامر الا واحد وليس فعله الا ابتدائية ولا تجليه الا تجليا واحدا لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه نعم فالاقرب يضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في ملك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعل بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال الواقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى آخر كلامه او كما قال الشيخ لو نظر بالبرهان الدال اشرنا اليه بيان هذا المطلب اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو يدرك ذاته وسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس وتخيل انما يعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والروية بالشريعة ثم يليه النفوس الالهية بلا توسط بها عند النيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة والامساك للتصور والطمأنينة اليه ثم يليها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة منها بالدرجة فيما انا ذاكره الى التشبه بغايته فان الاجرام الطبيعية انما يحرك حركاتها الطبيعية تشبها بغايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه بها في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها بغاياتها وهو بقاء نوع او شخص او اظهار قوة مقدرة وما ضاهاها وان لم يتشبه بها في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة بها في مبادي هذه كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها بها في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه **تذكرة** ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا تاما كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات

لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اولاد ومنها توالي فلذلك ركزت في جبلة المعلولات نوع محبة لعللها واشتياق اليها وجعلت في جبلة عللها رافة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان المحبة يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه والغني يرحمه ويجود من فضله عليه **واعلم** ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت تدبيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته الفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركوزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيسا مطاعا في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة وادخارها كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن ياتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس بعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم الغشيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم **واعلم** ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين وابهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤوسها ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدا شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدا شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار المتغذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدا شوقها الى تهيئة مبدا الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها وكل من تامل فيها يعلم انها صادرة من ميول وقصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان التي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي بنوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار بنوع اعلى والطف ما خذا احسن وافضل وفي اللذة اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة الخيال تنال صورة ما بعينه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورته امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت وذلك لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس ينال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المعرفة لذاتها ولذات ما ينالها من الاغذية وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بعينها فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لا انحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يبعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقوى

النباتية في اقتصاره على هذا الغرض المخصوص من العشق المجازي واما الذي يترتب على افعاله من بقاء الاشخاص ودوام الانواع وانتظام النظام
فقد لك انه يحصل من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وانه منوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام واما
اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف كانت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها زيادة حسن وبهاء وزينة وتجوهر
يصير بذلك افعالها الصادرة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها واكثر آثارا اما بالعدد او بالقوة
والشدة وبحسن الاتقان ولطف المآخذ وسهولة الوصول في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تاييد السافل وتقويته
وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال وعز وتوق وكذلك تصير غايات الاعالي للاسافل
واستخدامها اياها في وجوه الاغراض بما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كما يفيد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية ودفع
الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص موادها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستحضار وكما يفيد القوة النطقية الحيوانية في مقاصدها
وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما يوجد للقوة المحبة والشوقية التي في الانسان بحيث تكون
طورها في افعالها عن مسالك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطاها الا من مع القوة
العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل و
الجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخر ادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس واداينهم الذين
هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل
بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيشاهد آثار الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب فاصلا بذلك لتقويته للسلوك في فعل
الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة
حتى تكاد تضاهي بذلك ما يختص بصريح العقل والعرفان وبحاله في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة
على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراكه من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية وقوته الفكرية في
الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من المبادي المحسوسة
المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريق الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل
المعقولات الى ثوانيها وبالغرض من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ
المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباشرة للجماع لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى
في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب زبدة المواد والاجساد
وكتكليفه اياها تناول الاغذية لا كيف ما يتفق بل على الوجه الاصوب من القصد لا لنيل اللذة ولكن لكيفية الغاية المركوزة واعانة الطبيعة
للنفس لحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة
الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة او امر صالح وقد يصدر منه افاعيل عن قوته بحكم العقل مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ
الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الآخرة ودخول باب الرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي
هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذه المآخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان دون قيامه من جهة النفوس
النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب لا غرض له في ذلك
الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والمنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى
النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما اشتهاه انها كلما حصلت اغراضها الجزئية بل تتادى بها الى اغراض اخرى ارفع من
تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل العقلي
الناطق ثم اذا نظرنا الى فاعيل الطبايع الجمادية والنباتية وجدناها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون
درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق
ان لكل من تلك الطبايع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام ودونها النفوس الحيوانية

الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض عالية
فعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاهاة لفعل تلك المدبرات
العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك
في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار وتنميتها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة
عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى
على الترتيب الطبيعي حيث ان السعي في كل قوة ادنى يبلغ به الى الفوز بنيل كمال اخر لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض
حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها
علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مرتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها
وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مرتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك
مرتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فمحبوبات
جواهر متفننة الا انها مترتبة فادناها ما للطبايع السارية في الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم
لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبايع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو المبدأ الاعلى
مرتقية من حدود الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى
اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمر الطبيع على نحو من خمسين الف سنة كما
نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة **فصل** في ذكر عشق الظرفاء والفتيان
للاوجه الحسان اعلم انه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر
مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من
لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه ومعانيه وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق
والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن
الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية
في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا
سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع والآداب والرياضيات
مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خال
عن هذا العشق اللطيف الذي منشاه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهن صاف ونفس رحيمة
خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك
والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع
سائر الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصورة في هيولياتها اما الجنس والنوع اذ
كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تاديب
الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب
الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك
من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين و
المعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين
رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم
الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز
هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب

هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات
ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هما واحدا من حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال
انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك
الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال
الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن
مبداه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيب واعتدال مزاجه وحسن تركيب واعتدال امزاجه وحسن اخلاقه
وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة
ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل
يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي
هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة بدنية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس و
صفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة
بخلاف الاول فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنيا مختفيا عن الحواس فتنقطع
عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل
على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا
العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية
ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي ان يستعمل
هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية
واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها
عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل
المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل
ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة اشتراكه بين العشق العفيف النفساني الذي
منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب وبين الشهوة البهيمية التي منشاؤها
افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين الهم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار
اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة
جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني وقالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر
الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداه فساد المزاج و
استيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس والآثار اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر
في امر طويل كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة فينشف البدن ويجف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه
الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من
المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا
اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او بلية اسلموه الى هيكل عباداتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا وسالوا اهل
دياناتهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق

هوى غالب للنفس نحو طبيعة مشاكل في الجسد او نحو صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشاؤه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا
في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون الرجاء متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات وما شاكل ذلك لم
يزل الحب وقع بينهما العاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى
تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط والعين ذلك يتصور في
النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول والنوم نعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود
لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد
النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة متحدة
بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته
حاضرة متقررة في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في
حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون
انا ليلى فما التفت اليها وقال لها اليك عني فان عشقك شغلني عنك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو
ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين صحة اتحاد العاقل بصورة المعقول
واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه
بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من خاصية الامور الروحانية
والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والمماوجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد
وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشاة ابدا وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه
مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة
فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع النظر
عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات
الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني
لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي غليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا ممتنع
لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك
ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا المتمنى يدعي فوق ذلك
وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى
الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب
كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب الكلي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من
البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

فصل في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود و
درجاتها في العلوم والمعارف وذلك لان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يناسبها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا تلتذ الا بمحسوسها
المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات و
النغم ولا تستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة
بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة

والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كالمرئي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة
من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها ويخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال صايرة اياها متحدة بها كما علمت
مرارا ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل
جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد
للاستكمال وكل ناقص يشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلاجرم يشتاق بكليته الى ما هو جامع لكل
الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في الحق الباري لما له من الاسماء الحسنى ولهذا الحق الاشياء
بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره ويعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكليته لاشتماله على مظاهر صفات الله
واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية
من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجائب وما يكون في الجو من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها
والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل
ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها فحسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين
اعني الاول جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا الذي يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل
الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشتد العشق اليه
من الادمي اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة
شخص انساني اذ صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء
العالم ليس فيه الا شهوة قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل
ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما
الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كالملائكة والقوى والجسمانيات كالابراج
والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه
النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه ويحبه لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله
قال الشيخ الكامل المحقق محي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام
ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق ادم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه
بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو فعلمه فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله
فاحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقط فما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف
الا الى صانعه لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله الشهي وقال في موضع اخر اعلم ان كل ما يصور المتصور فهو عينه
لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهره عينه وان الانسان الحق هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من
العالم الكبير والعالم لما فوق الانسان يحصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه
وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته
وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج ادم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء
الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما يجوز دخول الجمل
في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض المشخصة التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرجه عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر جرمه
من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد
ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وادم خلقه الله على صورته انتهى
فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لكون

الالهيين

الالهيين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليهم في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره فالمحب
والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقايق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله
تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الآثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا من عالم
الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة
فيه آيات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير يسهل معها العروج
الى مطالعة جمال الله وجلاله واحديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه **فصل** في اختلاف الناس
في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت
على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية
الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس
الغضبية ومنهم من كان في منزلة الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير
محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون
والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابدا تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي
مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون مع حرية
رايه على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يوذيها من غير عائق ولا منغص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس
الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريئة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات
الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد
الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس
الملكية ان تعرف الحقايق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة
للمناجات مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحاجب
مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة الجاذبة الى الدار الآخرة شوقا الى جوار الله وشهود
لقائه وعزة هذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت
افهامهم عن تصور هذه الخصال العلية معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدية
المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لقصر
جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون وايات كثيرة من القرآن
في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هايم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال ما
يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه
تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويخمد لهب تلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا
وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء
وابغض الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين باياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم
قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازدادوا القرب وهكذا ابد الآباد كما ذكر الله والذين امنوا اشد حبا
لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحجوبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبه فذكر حاله وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا
وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقايق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان
عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يراه في



الموجودات العالية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى من حكمة
الانسي من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض
بها مدة وتخرج من القوة الى الفعل وترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشتاق الى
لقاء الله ولذات الاخرة ولتعرف بهذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن مآلها وصلاح معادها وذلك لان
جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية وتشويقا
للصور البهية الروحانية كما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها
وكدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لاحوالها لتنزع صورها خالصة عن الاغبار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية حتى اذا
غابت تلك الاشخاص الجزئية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة
المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل الفعال معها الصور
المرسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية تتحد بها لا تحتاج
في رؤيتها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابد الآبدين مثال ذلك ان من ابتلى بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده
بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور
التي في خياله للمعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال
والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها مرتسمة على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها في نفسه مستعرضة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك
بل انها عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور التي
كان يراها على ذلك الشخص هو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة
على حالة واحدة لم تتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت
ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب
العناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل
صحا القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبا ورواحله **فصل** في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين و
الاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله و
الشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم
الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين
في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جلاله وجماله وهو اصدق الشهوات واحق
اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية
ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده
من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت
متعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة
فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب وما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بعد عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم
ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال
ولا يعتريها الملال بل لا تزال تتضاعف وتترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق
في الانسان الا بعد ان يمر عليه شأن ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود
الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من حد الصبيوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين لكن
في الشهوة فهكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة
وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد

لم

لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون لما ذاقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله العظيم
جلاله ثم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات
نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة
والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ويتجردون عن اهلهم و
اولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزءون بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون
وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما
تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب
الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآل عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور
واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرادها والجنة وازلافها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب على ما ورد
سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويجلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس
قريب فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة
والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاودية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت
حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم
ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه
حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان
للناس شأن وله شأن اذا خلى حن واذا افترق ان وله شربة من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو
من احوال المحبين في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب
لاستنارته فهم من احسن خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة
متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم
الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده ان شاء الله قال
بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها
شهوة البطن والفرج وانى يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض
وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا تكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة الملائكة
في الفردوس الاعلى اذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى
مشاركة البهائم في لذاتها احق بما يطلب من مشاركة الملأ الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهالتك
وغباوتك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موجده ولا يوجد شيء
في المعلول الا ويوجد في علته على نحو اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبائع
الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشأة الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونعمائها وحبورها
انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عن وصفها
مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الآخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة
فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحتقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه
ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا
يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم
ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية احق واولى من اللذات الدنيوية

لاوى تلك الامور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين هلك خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع

في بعض نعوته وابداعه وجعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الموجودات الصادرة عنه تعالى وان اى وجود يختص به تحقيق هذا المطلب ثم اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذى في الامور العامة التى هى ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهى هذه تلخيصا وتذكيرا

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الآخر اى لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يختص هذا التقابل الا بين شيئين وانحصر بينهما لا على لا يسع العقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمعنون والمعنون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين بحيث يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وقد وقع اسامحهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء دفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للآخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للآخر او مرفوعا وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال لا يصح تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للآخر بالذات والآخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا مشروطا بخصوص معنى الاعدام كون مفهومه بعينه رفعا للرفع ولا ايضا مشروطا بان مفهوم المرفوع بدليل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء آخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق فيه ورد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حملهما بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او لا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا لا زيد واما بحسب وجودهما بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه او رفع السواد ورفع رفعه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمله عليه حمل هو هو وكذا يمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجودهما وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما ابيض واما لا ابيض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والسلبان كلاهما تقابل في المفردات نفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب لا يستغرق في المشتوب للجميع فلزمه الايجاب البعض ولاجل ذلك حكم المنطقيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي

اصل آخر

لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل ذو هو فاستبصر ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو حمل التواطي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل عليه في موضوع واحد حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض للآخر بالمعنى الذى مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا ذو السواد ولا ذو السواد واما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لاسواد اذ الحركة لاسواد بحمل التواطي ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو ادعى من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي

لا شيء آخر معروض له او متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فليتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله

اصل آخر

فيه قانون اتحاد الحيثيات واقسام الجهات التى لاجل مراعاتها لا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا او قد تلجهله بان اى الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات وايها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوزوا كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا ان ذلك يخل بوحدة الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا ان تلك الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت ما اقول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هى التى جعلت كالجزء للمحيث بها كالناطق للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هى التى كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولا وان كان التقييد والتحيث بها داخلا بشرط ان يكون التقييد بها مأخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث بحيثيات الاحيثية اى معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات المعبر بها والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شيء كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فتقابل حينئذ الماهية المحيثة بشرط شيء او لا بشرط شيء ولا يصدق المأخوذة مع الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما كما انهما متقابلتان واما المأخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن المحصل والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافهما من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى لكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا يأبى ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الآخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود ولا في المفهوم فلا يصدق معنى على آخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فتعدد الحيثيات التقييدية قد يكون مخالفة المعنى فقط وتعدد غير قادح بحسب المعنى لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون ذلك بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى

ثم الحيثيات المخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم

اصل آخر

جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بكل منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخرى بدليل انه لا يصح للشيء المتقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى فليست الناطقية للانسان من حيث كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان ما بالحقيقة الذات بحسب حيثية ما انها حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادقة بحيثها انها غير متصححة لحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من جهتها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الامر بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا يكفي في طباعها مع ما ذكر انها لا توجد في موضوع واحد بشيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الآخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب حيثية من مراتب نفس الامر كاختلاف

اجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستحيل امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون ذاتها مبادي جهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والاثار المنفكة عنها

اصل اخر انك تستطيع مما مر ذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع لا يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس مهيته مجردة عن تاثير الفاعل فاذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون متصفا بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كاتبيته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرايحة واللارايحة مثل التفاحة التي يحدث فيه رايحة واللون لا رايحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع وحدانيا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرايحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رايحة وفيه لارايحة بمنزلة قولنا الرايحة لا رايحة فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في نفس الاعتبار ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالاخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على هو الحركة واللاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة عند العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة

فصل في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا هذه الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس عليه غشاوة التقليد ولا المراء ورين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنها مبدء ما متقابل واحد فواحدا الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق يجحدون هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم ثقل عليهم الخروج الى النشاة الاخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام فقعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين وبشره ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصما للروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميرا او قلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلا جرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا للعقائد الطاهرة للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد آ و ب مثلا وآ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر

بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمطقا على نبيه صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه ب وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برايحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليس فيه رايحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برايحة مع ما هو رايحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رايحة فيه من الحيثية التي يوجد فيه ما ليس برايحة والا لكان ما هو رايحة وما ليس برايحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب الماخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه ا كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر ب ايضا عنه بحسب تلك الخصوصية مصداقا لصدق غير ا ولا شبهة في ان صدور ا وصدور ليس ا متغايران في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال ويقرب من هذا التحقيق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور ا ولا ا متناقضين الا لا صدور ا قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كالاخرى او كانت المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان فيهما واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وحج تقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ

فصل في تقرير اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيئان الا بعد ان يجب صدورهما عنه فان صدر عنه ا من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ا من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون لحوق الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ا من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب بعينه وهل الكلام الا في نفيه اقول في زيادة قيد الوجوب في هذه الحجة تنبيه على ان العلة الموجبة للشيء لا بد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول ومعلول اخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية او الحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كساير المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا او بترتب كذا ويعبر عن مبدئها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة الممكن لكن يتصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدء مبدء لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام الضعيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له

بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في وجه واحد فمن ساقط الاعتبار
وستبين انه اعتماد التام فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا يغني عن جملة
الى التعيين فنقول ان قبلت الشيئين لا يخلو من اشتراك بجهة في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميز بها
عن خصوصية صاحبه فاذن هناك المناسبة الذاتية التي تكون المبدأ بالقياس اليهما اما الحق الخصوصيتين بخصوصيتهما فهي بعينها
ملاك الصدور وصحيح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منها عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من
الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد
المشترك فلا يصح صدور شيء من احد الخصوصيتين الهويتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد
لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصل يفتقر الى المخصص فاني مقوم للوجود وان لم
يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة **فصل**
وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان
مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا
مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والآخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة
كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين
مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الآخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم آخر وهذا الكلام
مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وغير قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك
المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض
كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم
الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان يجعل احد المفهومين مقوما للعلة والآخر لازما لها فح لا يكون المفهومان معا في درجة
لان المقوم متقدم والمتقدم ليس مع الغير بمتقدم في رجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه
ح لا يكون حيثية التزام العلة لذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدء بحيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته
والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من صدور الاثنين عنه تركيب تكثر اما في مهية العلة او لانها موجودة بعد كونها
شيئا ما او بعد وجودها بتفريق لها والاول كما في الجسم بحسب مهية الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل
الاول بحسب الكثرة التي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى الجزئيات المقدارية المتاخرة عنه
في الوجود اولى جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط
وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما متوسطا لان الاشياء الكثيرة يجوز ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي لكن لا في درجة واحدة بل البعض
بتوسط البعض **فصل** في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة
يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض
احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لا للآخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا
خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والآخر
خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا
اقول هذا هو البرهان الذي نقلناه عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان
لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل يبقى شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجا فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف
باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية
على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل اقول الاشعرية قالوا

الصفة الواحدة لا تقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة
قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالفهم الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير وقبول الاعراض
ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التأثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا
الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحدة في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك
الاثر ثم المفهومان اما داخلتان او غير داخلتين الى آخره ثم قال صاحب الكتاب التزيد عليه ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة
من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف
ليس بب مغاير لمفهوم انه ليس بج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في المهية فكذا هنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافات
والسلوب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلهما قابلان عنها فلا يوجب النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق
الامر من جهة صدق السلوب عليه تعالى وانه من اي وجه يصح صدقها على ذات احدية والاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك
واعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة
ولا شك وان مفهوم سلب الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات ان سلب
الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة ليس بمحال بما ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول والى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد
انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي في دفع النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف
على ثبوت الشيء المسلوب عنه فقط في الواحد الحق تعالى في اي مرتبة يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي
عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود
الحجر وهو ظاهر فلابد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا احتمام بيانه في مسئلة توحيد الواجب تعالى وفي تحقيق ان
البسيط يجب ان يكون كل الاشياء ونحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص والاعدام
الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك اصلا
الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب فهو نفس الوجود الواجب لاحد التام واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح
التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة
بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر امر محقق ينضم الى العلة وليس بهذا
الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه
فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى ان ذاته بذاته
بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تعالى في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا
مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو كما
على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه
شيء وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها

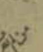
ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كامر وقال بعض اكابر الاعلام في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت على اصل الحجة ان الاساس للاعتراض على هذه الحجة مبني على ما اورده اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناط انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخير فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يصحح الامر انشاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا يقتضي ولا معاد وضده هناك اصلا وانما يوجبه ثبوتها لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق وتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد له في السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان الحمل بنفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما نقول الانسان ليس بفرس فحينئذ تركيب من امرين يوجد انسانا ومن امر به يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على الله تعالى من الصيرورة الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عنه تعالى يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان وهو يرجع الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي يندرج تحته جميع النقائص والقصورات والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل من هاتين عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة الصفات الاضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة لديها اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافة وموجباتها فان ذكرها بل كلها مما يحتاج الى مبدإ وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا لعمرو علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له فكيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكثرها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هو بذاته الكل فهو واحدة وجودية ضابطية بكل احد من المعلولات بعينها قادرية عليه وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب نظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدا لاضافته الى المعلول الثاني وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات اول الصوادر بحيث يكون امرا واحدا لجواز كونه مركبا لتركيب ما هو علته فنزاح بان الخصوصية انما اريد بها هاهنا ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدق الواحد عن المبدإ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا

ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك وخصوصية ما مطلقة يصح بها صدور ذلك بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبداها واستوت نسبة مبداها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها من الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا يحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول معا وكلاما ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت لا لذاتها علة بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته **بحث وتحصيل** ذكر استاذنا السيد ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغائص والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كانه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار فكذلك هو متاخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية التي هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل تلازم الاولى الاعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرف في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه بخصوصه تكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من ارتفاع المجد والكبرياء لجل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها منبعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى الخصوصيات الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يبدع نظام الوجود ويخلق كل مهية وانيته ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لان نظام الوجود بالفعل صنعه وصبغته والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما فطر في عالمية بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي كلام هذا السيد الاجل ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم بما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه تحليل العقل كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل جهة

كالنفس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار اخذ الثاني ان حيثية كونه تعالى بحيث يصدر عنه المعلول الاول
هي بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم
وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء وقد مر ان الشيء شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد
علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف فحيث قلنا العقل فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير
حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه
تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية
الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود
عليه ولا ايضا عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اذا قيس مفهومه اليها فان المنظور
اليه اذا كان حال ماهية الشيء وعوارضها واحكامها ولواحقها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبارات حتى موجب وجودها
وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم
بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذي به تتحد متقدم عندنا عليها وكذا ايجاب العلة
متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين خصوصية الايجاب وما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدأ وبين ان نسبتها بحسب المفهوم
الى ماهية المعلول في اعتبار انها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم
لا نم ان ما بازائها من المبدأ يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي يجب انحفاظه
من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العلية
الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فعل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التي من باب الاعداد هي
ما يتصور بازائها ومن نوعها او جنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فمن نوع هذا المعنى العقل
من جهة وقوعه في العقل تحت ماهية كلية فكذا يجري في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل وكون المركب ذا ماهية اولى من كون
البسيطة ذا ماهية على انك قد علمت ان البسيط لا ماهية له وان العقل انية بلا ماهية والمغايرة بينه تعود بين الهويات البسيطة والانيات
المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل خصوصية ليس هو من الكمالات
المطلقة للوجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الوجود بما هو موجود فضلا
عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدؤه ومنشاؤه والتخصيص الذي بناء كون الشيء من عوارض الوجود بما هو موجود من كمالات
الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من
غير ان يكون مشروطا بتغير او تغير او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان يتقدم ويتاخر وشدة وضعف
وذلك يبحث عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية وفي علم الربوبيات وجودا وانية **اشعار تنبيهي** قد ذكر صاحب روضة
الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية
بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا
الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشيء لا يمكن ان
يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية التي بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهي ليست ذات الفاعل فقط
بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون
الخصوصية عين ذات الفاعل انه بنفسها تعين ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبي اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول
كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واحد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر عنه ما سوى
المعلول الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نور مشرقي يزاح به ظل وهمي** قد اورد بعض المتاخرين
من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل آ و ب فصدور آ ليس صدور ب فاتصف المبدأ
بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور ب ورد بان صدور ب ليس صدور آ فاتصف

بصدور آ ولا صدور آ فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا كان واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما
لعدم التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود
متصف بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة
وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم
ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في
مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة
منتجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كا و ب كان متصفا
بالنقيضين وهما صدور آ ولا صدور آ لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على قياس صورة شرطي اقتراني
كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك
الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب
للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويندفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في دفع ما ذكره من ان كل
موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها
بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها
متغايرة لا محالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها
عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة
بوجود واحد متشخص بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زائد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها
بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه
تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة
وصورة في الوجود او ذهنيا كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد ماهيته الحيوان والناطق فانا اذا وجدنا جسم النار وقد
صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان
اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها المربعة الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من
الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر مخصص بها
فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان
بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهية وان نوقش مناقش في المثال فلنمثل له مثالا اخر من البسائط الخارجية
فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة في آن واحد
من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة
فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل
وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية وقطر المربع وسهما للمخروط ووترا للقوس يوجب كثرة في
العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدية الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم و
القدرة وغيرهما لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في الماهية لا في العين
ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك في الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية والشيئية
والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين ولا في الذهن فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحيثيات
والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان
والوجود وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع
مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة

فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية
وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في
المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات بنفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره
هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما اوردناه
واوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشراك والا يقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كالاكثر
المعطلين الذين جعلوا القرآن عضين والله ولي الفضل العظيم **حكمة عرشية** يبطل بها شبهة قرشية لعلك
تزعم وتقول اذا علمنا اقتضاء ما قررناه من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال
عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولوجب الاعتقاد بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم
قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا مختارا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فانه كل احد يعلم
ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها الناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة
غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا
احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها
ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا تحقق الامر في نحو وجودها
الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها مختلط بالغيبة وبقاؤها مختلط بالتجدد والزوال
واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء
في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو
بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستلزم غيبته عن سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده
المحصل بهيته وهويته الاتصالية فذاته متقومة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة
عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء آخر عن نفسه او حاضرا بنفسه عند شيء آخر او غائبا بنفسه عن شيء آخر وثانيهما
من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا وحدوثها آنا فآنا وحدوث كل جزء
بعد آخر فيها فان الجسمانية برهانا على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة
ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كلما فرض
منها عالما او عالما في آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة وكل ما فرض حيوة وحيا في حين مفروض كان موتا او فسادا
في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة لكن لما كان اصل الوجود اذا توحد النظر وحدة البصر فانه يجد
نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب بالعدم
حتى صار وجودها ضربا من العدم لغاية النزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة عليه قد نقصت وضعفت
تكدرت بدخول النقايص والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا
هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان
ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون مسبحون بحمد ربهم فهو انما لاجل ان الوجود
وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لا بد
ان يقع اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما
لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية باذن الله
بامر الله مبدع الامر والخلق بارادة الامثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة
الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما انه



من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هي مادة ونوعه بالمعنى الذي هو جنس فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته
التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولي التوفيق **فصل**
في الاشارة الى منهج آخر في ان الفاعل الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لا بد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة
لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد ولا
والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة
هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا
اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته
فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هف
ولا سبيل الى الثاني والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه
ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما
في النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لا
لم يلزم تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها يلائم المعلول تمام حقيقتها وذاتها
بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون
داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المسخن بالقسر في فعل التسخين في
جسم آخر ثم قال بقي النظر في انه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بري عن الماهية وشوائب التكثر
مطلقا لكنهم قالوا انه عالم باعتبار وقادر من جهة ومريد من حيثية وعاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته
فليجز ان يكون منشأ الصدور لامور متعددة فلم يتفرع ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط
مجرد لتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وكذلك المجرد
ليس نفسا لانها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة و
غيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون
واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك نعوذ بالله وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيه هي بعينها
اذا حققتها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته
ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا
اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية
والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في
واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون
المفهومين بحيث يلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض
الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتأخر
والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد
اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حتى زادوا ان المحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال
اقول على انه في دليلهم هذا ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم متقدمة بالنسبة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدأ اولا
الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى
العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفس
من النفوس المجردة الفلكية وبتوسطها الافلاك المتعلقة هي به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعتراضيه
في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما تقرر

اليه مباحثنا التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها العلة للهيولى وما عرف ان الصورة باى جهة بانحيثية سبب للهيولى ومتقدمة
عليها والا لما شرع فى تنويع هذا الاحتمال وردى انه امر يعم فان التى هى شريكة علة الهيولى هى الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التى
تفتقر فى تحصلها الوجودى وتشخصها الجزئى الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا فى الهيولى المنفعلة دائما على نعت
التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصورة
الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها فى عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا يخرج عن تناه
وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهى مما داخلة فى قوام تشخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية
الذى ترتفع بارتفاعها الهوية التشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة والا لما كانت جميع الجزئيات التى من نوعها متفقة فى هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء
المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضرورى الاستحالة فكيف يجوز ان
يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هى فى تشخصها
الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشئ الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او آلة لابد ان يكون بتخصيصها او هويتها
متقدمة عليه واما الذى قرروه فى مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يتحقق اذا كانت الصورة واقعة فى عالم الحركات
والانفعالات حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث
والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا فى حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يسع لعاقل
ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهى عندنا متدرجة الوجود وفى الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من جهتين جهة
بها تقبل الهيولى وجهة بها تبعد للهيولى فالشئ الذى يحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية
حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه فى ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا فى عالم الحركات و
الاستعدادات التى لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذى يصدر من الواحد هو الصورة و
بتوسطها المادة قلنا الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثانى يلزم صدور الكثرة من ابتداء وعلى الاول يلزم ان بعض
الاجسام علة للبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد الهيولى العنصرية
الى العاشر اقول انه مغالطة ظاهرة لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى له فيه كثرة من جهة عقلية كما فى استناد
الفلك الى العقل او الى الواحد الذى هو كثير فى الخارج ايضا بوجه كما فى استناد الهيولى الى العقل فان فى الاول صدر الفلك وهو واحد
طبيعى ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلى واحد قابل للتحليل العقلى الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودى ونقص
عدمى او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب فى المعلول اشد من التركيب فى العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر
فى كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقى بحال صدوره عن المركب وفى الثانى تقول
صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التى لها فى كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى فى كل وقت
تهيؤ واستعداد آخر بصورة اخرى لاحقة من جهة افتراقها بصورة اولى سابقة فهيهنا بالحقيقة الكثير الخارجى علة للكثير الخارجى
وان كان فى ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددى من جهة انفراده عن ضمائم
الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كثرة كل ولا يكون
معه فى مرتبة وجوده شئ فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثانى له فى الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نسبة النفس هى بعينها نحو وجودها
ليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والمالكية والسلطنة ولهذا امرها كما
هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق
فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها التشخصى مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن
فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو ممتنع كما بيناه وايضا على طريق الحكمة المتعارفة نقول النفس هى الجوهر الذى يفتقر فى فعله الى الآلة

فان الذى يستغنى فى فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغنى فى الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان
كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تخصيص وضع لمادة
بها النفس بالقياس الى مادة يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذى يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص
صدوره من النفس هى الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية فى انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة
جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود او فى الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول
نفسا فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك على ان باقى الافلاك ان كانت فى مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو لما
حاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محويا يلزم صدور ما هو فى مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الا
الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام **فصل** فى قاعدة امكان الاشرف المورونة من الفيلسوف الاول مما
عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هى قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم
فى مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهانى
عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه
وقد استعمله معلم المشائين ومقتداهم صناعة الفلسفة فى اثولوجيا كثيرا وفى كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان
يعتقد فى العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس فى الشفاء والتعليقات وعليه بنى فى سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان
سلسلتى البدو والعود واعتنى فى تاسيسه الشيخ الاشراقى اعتناء شديدا فى جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق
حتى فى مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسى المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان شناخت قد استعمل هذه القاعدة فى اثبات
العقول واثبات المثل النورية وارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزورى المورخ للحكماء فى كتاب الشجرة الالهية فى تحرير هذا البرهان
شرحا مستوفى فنقول فى بيانه على محاذاة ما وجدنا فى كتب الشيخ الاشراقى ان الممكن الاخس اذا وجد عن البارى جل ذكره فيجب ان يكون الممكن
الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما
الاشرف والاخر الاخس وهو ممتنع واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف عن علته واما ان لم يوجد
الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة
عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده ولم يصدر عن الواجب الوجود ولا قبل الاخس وقد
استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته قائمة
الوجود ولا بتى من معلولاته يستدعى جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله فى عالم الوجود لعدم علته
من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعى فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا البارى تعالى
فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى
بما لا يتناهى فى الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف
المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطته
لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثانى وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع
واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبله بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق النتيجة
المذكورة وهى قاعدة الامكان الاشرف وان الاشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف
ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هى الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن
الاخس الاشرف بل العكس فذلك الى آخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه **تعقيب عرشى** المشهور عند المعتبرين لهذه
القاعدة انه يراعى فى جريانها شرطان احدهما استعمالها فى متحد المهية الشريف الخسيس دون غيره والثانى استعمالها فيما فوق الكون و
الابداعيات دون ما تحت الكون وما فى عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها فى ذاتها الا بالكمال
والنقص فى نفس حقيقتها المشتركة تتكثر بها المهيات نوعا او فى عوارضها بامور خارجة تتكثر بها افراد مهية واحدة من الوجود تشخصا

والثاني لا يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذ وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت ماهية واحدة نوعية لان اتحاد جملة في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثالث فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان تحصيلها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وفيما في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا ما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة بأسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي مما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف لما تقتضيه اسباب سماوية وعلل طبيعية للاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فانه يجوز ان يعطي الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب ان يعلم ان تخصيص الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة متقدمة على الحيوان والبيضة على الدجاجة والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال المتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب **شك وتحقيق** ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير الا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا الا بزيل القياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لاستحالته لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيانه ان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتخصص في الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده مع جميع فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق فتحقق انا نريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نم كما ذكرناه قيل بالفاظه اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث المهيات الممكنة عن انيتها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات وامكاناتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى الوجود او الى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا

فنقول

نقول من طريق اخر ان الواجب بالذات تعالى وتعاظم ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض وتوجد في كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تام وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهى قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الا طلاعا عليها او التشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته نسبة الفعل الاعلى وجه الضرورة الذاتية الاولية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه لعين صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا ثم ان ما ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق لكن صحيح في نفسه والاشكال الذي يورد على المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب يندفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا مواطنا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحوا من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزم في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيض بمواطاة واشتقاقا فاحتفظ بما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن

اشكال فكري وانحلال نوري انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك المهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها فاذا تحقق وجودها فتكون موجودة لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني ربي الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي بابا من ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا انية يدخل فيها امر ذهني ولا مهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تعزب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات

عن الفيلسوف المعلم المشائين في اثولوجيا ثم وجدت ذاتي ذاتا غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل ذاتها مع وحدتها وبساطتها يعقل الاشياء المعقولة بذاتها ويتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة بذاتها الا كما توهم كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات حتى ابوا ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي الة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجزئية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركهما الامحالة والا لم يكن الالة آلة الطبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات الا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات اسبابا لانها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدتها وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس اخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا خيال اقوى وانور من خيال اخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل اخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما هو فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته وهلم في سلسلة الابداع وان سلك الحق فالعقول القادسية على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف في العلو والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض البسيطة وما يتلوه وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله لا ينافي حدوث العالم وتغيرها سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقتضاه البرهان القاطع الحالي عن الجدل كما سنوضحه ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية وهي لوامع وجهه وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من خلق جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة يتجدد بتجددها الكن كيفية هذا الحدوث من جانب العلة الثابتة الذات وجواز ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له من ذوي الابصار

تبصرة مشرقية اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهية في الامكان والقوة في الانفعال ولا يتنزل الوجود اليهما ما لم يقع له المرور على جميع الاوساط المرتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات الى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا الاحقاق بادلة ان شاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسبما اشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للفلك جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شانها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول في انه جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصفو عن

شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس فلا شوب فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود وفيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فانها كما انه امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاولى ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين محفوف بالعدمين لانها ابدا متجددة الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها التشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها التشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي دائم عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث غيبة ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخيرين وهما الصورة والهيولى ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المجدد الهوية والذات وان كان متحدا مع وجود جزئية السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها تستكمل به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالنسبة اليه قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة منه اوله او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه نعم عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس

تبصرة تفصيلية المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف العلوية نعم وبين عالم الخلق الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلي من نور واحد والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدا بسيطا منزها عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة

في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات وتشبع الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لا نفسا
هذه النعوت من جسم جزئيه وبها المادة والصورة وكاله وهو النفس فضلا عن العرض لما ثلث من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة
في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب
حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية
وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدأ المبادي وغاية الغايات الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المفيض
والمفيض والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفضله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم
اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى ما يمكن ان يفرض بعده فاذن ان هو الا اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الانوار
النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في بابي كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء
اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد
مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا
الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجها منها اليه من تلقاء ذاته
لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته لفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال
قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة
بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة
الى الكمال ويعود الكلام اليه فيتسلسل وهو ممتنع او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم
بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفعال
منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصيرا بالفعل
بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر يتحد بالنور الذي
هو البصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي يتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الحقائق
التي تصير معقولة بهذا الذي يحدث به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يجد
بها السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير
مخصصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية الشخصية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع
من سلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم اما الدور
او التسلسل وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالاتها اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية فوجب في وجودها
ومقتضى ثباتها من حيث ثبات المقتضى فيه التجدد والتحدد ذات جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن
من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لا بد ان يكون لكل
نوع طبيعي غاية كمالية عقلية لتبع نوجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى
اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون فعل الطبيعة باطلا او عبثا كما مر في مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا
وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة التي لا حركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا

متشاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة فهذا علم انه كما لا بد في سلسلة
المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات
وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدأ
المبادي التاسع من جهة كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر في جنابها نوعا ولا تشخصا عن المبدأ الواهب الى امكان
استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية
بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا تضاد للجواد المطلق ولا مبطل ولا معطل للمفيض الحق عن جوده وفعله
وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها
الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة
والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع
بحسب الهويات والوجودات متجددة دائرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان
كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه حادثا حدوثا زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبائع لا بد في صدورها عن الواحد
الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية لصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او بتعدد جهاتها
الاستعدادية اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها وباستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة
فثبت من هذا المنهج ايضا وجود عالم العقل وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور
هي علوم الهية قائمة بذاته تعالى وافعاله في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من
وجوه احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل للشيء
مستكملا به وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك آخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالاسر وسائط بلا طرف فعال
حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى
الفعل ولا محالة امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشابهة وتحريكه
الفلك اما باعطاء المبدأ القريب اياه الذي به يتحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية
تتبعها الحركة الدورية لانه الموجب لها شوقا متتاليا وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية
لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي او غضبي وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او دفع منافر
بدني وهما منتفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد يفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل
والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي دائم غير مظنون
ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امر احقيرا ككفع السافل او ما يجري مجراه فمحركها الاجل كمال عقلي
جليل الخطر وهي اما الحصول ذات عقلية او التشبه بها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المعشوق الب ذاتا
واحدة هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات الفلكية فقد ارجعه فهي للتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها
اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات والاختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات وازمنتها
فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومحاكيه بالتشويق والايتمام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق
من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات القدسية وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدأ غير متناهي القوة
وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا محالة مبدأ حركتها قوة مفارقة غير متناهية التأثير
والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه
الثلاثة من هذا المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وقد سلكه المحقق
الطوسي في سلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا مطابقة لما
في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي يخالفها ما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين

متغايرين بالتحقق ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب
ان يكون للصنف الاخير منهما دون الاول ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول باطل لوجوه الاول
ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد
الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك
الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسة والثاني وهو ان يكون ذلك القائم
بنفسه غير ذي وضع هو بعينه لا نقول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غيره منضم فنقول ذلك المحل
فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل
وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة [illegible] تقييد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل
فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه
وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود
هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان
يكون مبدءه فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى والمسمى بعقل الكل وهو المعبر عنه في القرآن تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه انتهى تلخيص ما افاده اعلم ان القول بالمثل الافلاطونية
حق عندنا كما علمت ومع ذلك لا يضرنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم اخر عقلي او قائمة بذواتها
الثاني عشر من مسالك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا
والثاني اما مستكف بذاته او مما لا يخرج عن قوام ذاته اولا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه
فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك
لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الطفرة والانقطاع في سلسلة
الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى
اخر المراتب الاخرى **تأييد سماعي** قال مقتدى المشائين ومعلمهم الاول في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك
انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه
مبدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع
الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن الشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في
درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك قد تفطنت بما قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل
الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقق مرامه ولعله اراد بالهوية ههنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به المحض
المتميز عن سائر الخصوصيات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول لان لكل منها وجودا محدودا بحد من الكمال
فيكون مباينا للموجود الاخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له [illegible]
لانه جامع كل حد وجودي وما يوجد في وراءه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون

عادما الشيء من الاشياء بحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات
القرآنية والسنة النبوية وفيما صح من روايته عن علي ع انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من
طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسيأتي بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه
وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه
حسبما قد ذكره في مباحث المهية انشاء الله واعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال
عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم نذهل ولا نذكره اصلا بل نحتاج
في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نذكره بعد التوجه ولا التفات من غير حاجة الى كسب
جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا العقلية المدركة والا لكانت مدركة اذ لا معنى للادراك
الا الحصول لصورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حال الذهول
وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة
فبمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فمن [illegible] كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض
عنها فهي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور
من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير المنطبعة
كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي مخزن فيه صور
الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما ناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي او الى الجسماني
او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمراة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعدان صارت مجلوة وازيل عنها الغشا
والصداء بتجشم اكتساب تعمل وتكلف فيها بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على خلاف راي
اعني الاشراقيين الراجع في المثل لحكاية المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها
فاذن النفس متى كانت مجلوة المراة مطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي كسبتها
فكان المنمحي عنها ما هو لا عنه لا انها معنيا وكانت قوتها على الاسترجاع والاعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم اقتناص
مستانف لبقاء المناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صفائها
والكدورت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة [illegible]
فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المط **تكميل انحلالي لشك اعضالي**
ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المتاخرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله
ولم يات بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر
بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية
هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقرره ان المراد بنفس الامر هو
العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت
عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان
السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا ات في الصور المحسوسة
اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد العام في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد
يعرضان الاحكام فلم يات بمقنع انتهى كلامه رحمه الله قال الفاضل الدواني في حل ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع
الصوادق الحفظ والتصديق جميعا دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لعل المتحير الشرور والاسواء التي هي
من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما

في اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر ارتباطا متزلزلا
وذلك لضعف سببه وكالسبب دليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من تحدس او حس او تجربة او غير ذلك
فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في
العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر
في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول واتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان
التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العقلية
بعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة
بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف وتحصيل ثان حسبما
قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المستانفة عنا بحسب وجودنا العيني وهو بعينه الادراكية التي هي عين الحضور والشعور وأما حل
الاشكال وحق المقال فيه على وجه يطمئن به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس
الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التي يحصل
بتمرن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والنجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة
فعلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج الى
مبادي متعددة عقلية كما رآه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة
فاعلية في العقل الاخير كما هو راي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث كونها امرا
وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها العدم شيء آخر او زوال حالة
وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما
وصفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي
الدائم وللملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء
كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون
فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة حصلت لها ملكة الاتصال
والارتباط بشأن من شؤون العقل الفعال من شأنه من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها
او التفتت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شؤونه من شأنه ولا يلزم ان يكون ذلك
الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذه قضية كاذبة بل امر مناسب لذلك و[illegible] فهذا معنى اختزان صور الاشياء في عالم
العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة
المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس
الخيالية على هذا الوجه وذلك لتقدس هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجسمي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيرية
والكثرة والانقسام **الموقف العاشر** في دوام جود المبدأ الاول وازلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه
عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينفد ولا يبيد ابدا هي كلمات الله
التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى
شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا يأبى حدوث العالم وتجدده في وجوده اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات
الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان
الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول الجمهور
من المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية بحججهم وادلتهم مخالفة للشرائع الالهية وللمجاهدات الانبياء
وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب صورها وهيولياتها الا هيولى العناصر

وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصاتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد
ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها افتراء على اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح
المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم ع بل ذهبوا الى ان جوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس
ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شؤونه الا افعاله وتجلياته الحادثة كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل
من المبدأ التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل
والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث يخيل انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا
وتتقدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذي [illegible]
التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده لا محالة تدريجي في حدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين
الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليس للحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه
الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شيء آخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية والذي يتدرج
وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع
خمس هي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها
عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت صورا
او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية
بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي لافرادها
والجمعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد متشخص مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المعنى
بالكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وتجدد
بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها
فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار انها من حيث ذاتها
لكنها ايضا لا تكون حادثة من اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء
وادعى به اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ الماهية محفوظة بتعاقب
الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة من اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر
الناس زعموا ان معنى كون الماهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متعدد بقيود مختلفة وجهات متخالفة
ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معها واذا زال بعض القيود والنسبات لا يزول ذلك الامر بل يبقى مستمرا ثم
يلحقه بعض آخر منها وذاته هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتحرك تارة
ويسكن اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ
الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة
حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة آباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانا
بجزء ونسبته الى انسانية تعرض متحاذة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للآخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه
فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل الماهية **تنبيه تفريعي** ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان
المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف
وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها التطابق والتضايف ويحكم
عليها بالانقطاع وقد غلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا
يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدد بل الحق

ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت
لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من
ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد واحد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما
كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما زعم ايضا وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت له اللانهاية وان الكلي
اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت لشيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي
وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امرا وجوديا وعدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة
فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب
ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة
واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا له لا ان ليسية شيء منهما ثابتة له واما في الثاني
ان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان المهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث
ما نشات من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان المهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها
في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث المهية انه اذا سئل عن المهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب لسلب كل
شيء بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه المهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان
هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية
والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها لا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد
بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف
المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث و
اللاابدية والابدية والانقطاع واللاانقطاع جميعا لانها لا يوصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها وانما توصف بها في الواقع
من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها **فصل** في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ اخرى مستنبط من علم سلف
في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته
ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل
او في الخارج والقسم الاول كالمهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود
لها بل ينبغي ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم
الثاني كالمقدار الجسماني والاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدارية واللاتجزية
في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء
بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه لا محالة يكون وجوده
وجودا امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا امر فاما مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متحيزا
ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة
امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى
في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال
التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها او عما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال
التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم
الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففي القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده كيف
اتفق في مهيته ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مقيدة لوجوده ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع

وغيرها

وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد
او بما يضاده بل بحالة امكانية لا يابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة
لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس بنحو وجوده ولا من لوازم هويته فيه انه يجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار
ولا بارد اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة في ان كون الشيء واقعا في الزمان
وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو بنحو وجوده كما ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات
او بالعرض هو بنحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية
ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحيان ومن جوز ذلك
فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال
والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في صورة
الامر بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة في الوجود على صفة التغير والانقضاء بل اتماله الاتصاف بامكان ذلك الوصف فقط
بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لما في ذاتها يجب في ذاتها ان لا يكون متحيزة ولا لا متحيزة
ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات علم وضع ولا ذات وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور مع ذلك
فان الواقع منها في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة
في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع
وبين الاتصاف بتلك الصفة كائنا في مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثاني فان المهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به
في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها وفي مرتبة قابليتها
نعم كل ما يثبت للشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه
فاذن تبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى لامر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها
وتحصيلها او في مرتبة وجودها وتحصيلها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة
ونظائرها فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها
امرا متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب وذلك بحسب
الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كلما يوصف بالحركة
والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية
بحسب وجوده الطبيعي التشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية لجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها
في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها متاخرة الوجود عن التغير والزمان
كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون لا انفصالا والاستحالات الانفعالية المنقطعة
بغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبايع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الحقيقة وليست معية
وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك
عن الحركة والسكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان
زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن يجب نوعه في الحركة والسكون
يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة ولو يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته
كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في حد مهيته الذاتية او بحسب مرتبة هيولته الغير المتقومة
بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في
حد طبيعته النوعية الخارجية محال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة ولعل
ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي لا محاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي الامر آخر في العين
ثم انهم لما اعتبروا مهية الجسم ومهية الحركة والزمان وجدوا ان مهية الحركة ومقدارها خارجة عن مهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض
اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت
للمهية الموجودة وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على المهية الموصوفة وكل صفة
وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف المهية به انما يكون
في ظرف الذهن وقد عرفت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا
للمهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء
من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للمهية بحسب التحليل
الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن المهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج
والوجود نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض المهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن
كون التدرج في الوجود زائدا في التصور على مهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية التشخصية الخارجية **تلخيص
وتوضيح** معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان او متغير او ليس بمتغير
ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة
والاوقات والقسم الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل
او الدور والثاني لا يخلو اما ان يكون عين مهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين مهيته هي الحركة نفسها ولا يجوز
ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب
واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول ممتنع فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها
يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر
بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال ههنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة
والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب
بينهما اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث
الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود
له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود تشخصاتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها
حادث او قديم فكما ان الكل لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا احدوثات كثيرة
والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء
واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معا والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن
كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود
له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود الصور
المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء الالهيين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم
وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله تعالى وكلماته التامات التي لا
تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات
فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسايطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا
ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين وشبه من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة
قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في المهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قال الفلا
ان الواجب لذاته كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب

المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على الممكنات جميع لانه علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لا بد له في كونه
الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال المانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود حالة
على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون ازليا كان لازما للعالم كذلك
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يوجد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول
المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه منشا
الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شيء اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد
حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو حال لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او
بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخرى تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه
المقدمات كلها صادقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان المهية المتجددة الوجود شانها عين
التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله
التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته
ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل
العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون
بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث لو كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك
الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة المهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم سائر
المهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون
الواجب انسانا والانسان واجبا كذلك لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا
لان الحدوث للوجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا هو الجواب عن شبهة
الفلاسفة المنكرين للحدوث ثم بعد وآما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلول في الوجود
وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات الحقة لنتايجها
ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم واذ
لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والملل
والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي او نقيض الفائدة المنظورة على هذا
الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الراي قريب من اراء السوفسطائية والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا
مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الا انهم يقولون السبب في ايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل
وما ادري اي مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم
وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك
الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون
ذاته العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك ممتنع لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات
الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته الباري
تعدد لك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا ينعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه
من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تخلو عن الحدوث وعلة البطلان لا تخلو عنه وما هذا شانه هو الحركة
الغير المنصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اي وجه لا بد

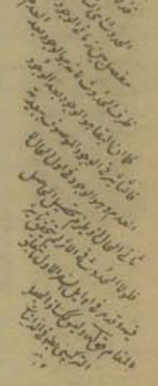
ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم ان يكون الله العالم جسما دائم
الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده المتجددى بتوارد
الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المتصلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسالك التصفية و
التجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل والقال وان كان محله غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب
لذاته منفعلا عن معلول المؤثر المتجدد الوجود انتفاء الاداما وذلك ممتنع وبابطال الارادة الحادثة فى ذات الواجب جل ذكره اندفع قول
بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة
خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القائلين
بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم يقولون بانها قائمة لا فى محل وهو ممتنع فان
الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام
فى حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هى السبب فى ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى
انما اراد احداث العالم فى الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه فى وقت اخر غير الوقت الذى حدث فيه ولا يجوز ان يسال
عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك
الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها وانت قد عرفت ان الامر
لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة وفى العدم الصريح لا يتفاوت شئ عن شئ ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز
فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم
او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد فى حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى علة حدوث
العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن
الواجب لذاته فى وقت مخصوص فلم يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات
تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعى المتجدد بنفسه
فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشئ على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما فى
تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات زمانيا **تذكرة وتسجيل** ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود
العالم فى الوقت الذى اوجده فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد
سنة فان الارادة الموجودة الان يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده فى الحال فان هذا ايضا محال فانه ليس قبل
جميع الممكنات شئ وجب حصول المراد كالحال فى المراد الذى يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا
بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعد السنة فى الحال الذى كان يريد باحضار ذلك
المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح
وهو متشابه الاحوال فجواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر بما تقرر كما
امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت المذكور دون
غيره وما الذى ميزه عن غيره من الاوقات فى تعلق الارادة والشئ لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير
مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود
المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا جزئها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثباتهم
احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول اليد للكرم والبسط
لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعانى يستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب
وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقاموا البراهين على بطلان
ما ذهبوا اليه من تشريد المجعولات وقدم شئ من الممكنات عناية من الله وعلما بكونه الاعلى **فصل** فى بعض احتجاجات المتكلمين وبعض

الملل على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولنكن تلك الحوادث مثلا حركات
الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقا بعدم ما لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة فى الازل من غير
ترتيب لان الترتيب انما يكون فى الامور الوجودية لا فى الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات
لها اجتماع فى الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها فى الازل شئ من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شئ من ذلك والاول
يقتضى ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر وذلك ممتنع والثانى وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة فى الازل
شئ من الموجودات فيلزم ان يكون للمجموع الموجود بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز
حصول شئ منها فيه او لا فان جاز حصول شئ منها فى الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على
قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد من الحركات و
الحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود منحصرا فيه فلا
يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث اخر مطلقا
فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون
كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا اجتماع الاعدام فى الازل فان معنى كون
الشئ ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت
انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثانى فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك
بين جميع الافراد اما ان يوخذ داخلا فى جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول
شئ من الحركات والحوادث فى الازل او لا يجوز فنختار حصول شئ منها فى الازل وذلك الشئ هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق
بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يوخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنختار
حصول شئ من تلك الحركات والحوادث فى الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا
ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا
وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثالث الذى يبتنى حكم الكل على حكم كل واحد بمنع فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو
منقوض الان بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد فى الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التى من جملتها الحركة
فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزمانى وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله فى محل
واحد فى وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل فى هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها
كل مجموعى ابدا بل لو فرض ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له
فلا يصح الحكم عليه بل الموجود من تلك الحوادث فى كل وقت لا واحد او متناه الحجة الثانية لهم فى اثبات حدوث العالم ان الحوادث
فى الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكلما يتوقف وجوده
على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب
انكم ما ذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو ان يتحقق كونه معدوما وما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف
على غير المتناهى ما يكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذى لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى
فى المستقبل لا يصح وقوعه فاما فى الماضى فلم يكن وقت او حالة كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معدوما ثم تحصل
بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى فلا يتأتى مما يتوقف على حركات الا ويتوقف
على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شئ من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه
انه لا يقع حادث الا وسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع شيئا لنفسه فان جعل محل
النزاع مقدمة مستعملة فى ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة
فى المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفى فالملازمة ممنوعة وان عنى به المعنى الثانى فالملازمة مسلمة والا

منوع كما ذكرنا الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه فثبت ان الحوادث الواقعة في الماضي
متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى
ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم
به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخرا ليس بعده شيء آخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له
آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الآخر منها فتصير
صورة القياس هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة
بدايتها وليس الكلام من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يفيد ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي
الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة واخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى
الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر او لا
ينقص فان لم ينقص بل ذهبنا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لا معه محال وان نقصت احد الجملتين
عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الازل والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بقدر متناه لا بد ان تكون متناهية
فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات الماضية
التي تألف منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا ولو صح لا يلزم من فرض اجتماع ذلك
المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من ان اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الحجة الخامسة
ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا
عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك ممتنع والجواب
ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول
واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع
المعلول اوجب ذلك فانقطع الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة
حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون
غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة
الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة
الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية اذ لا نفس الا ويكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا
بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب والجواب عنه من وجوه الاول
ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث
بداية لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة اليه واحد يحصل المجموع آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة
في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها
الى الكل مجموع يحدث مجموع آخر حادث زمانيا وهكذا الى الازل يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس حكمه مختصا بالنفوس الناطقة
بل حال جميع الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث
وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا الابد في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها وهو في
كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من
النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة
لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث
والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث
غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك

ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب ضعيف
جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم فان العناية الالهية كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ
نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان الاشرف جارية في كليات الانواع
وان لم تجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية بها بقائها واظلالها
يحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء ويتجلى من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة
السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها
اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صار
زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس
الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ المتاله في المطارحات انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة
للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة
ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه
عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان
الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وافرادها لا من خواص مطلق
العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة
بالمراتب الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات
في المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها اقول في هذا الجواب وجوه من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق
غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية
ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا
البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عين الماهية المجردة عنه اعتبارا
محضا والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه
هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية
والفردية والمساواة واللامساواة كيف وهذه الصفات تعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير
المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند
المتكلمين غير متناهية بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما
يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع الغير المتداخلة الغير المتناهية
والثانية ضعف الاولى **تذكرة مشرقية** واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا
لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها بجمعها حكما وجوديا باعتبار احكام الاحاد فان آحادها وحدانها وان
كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا ففي هذا المنهج يصح الجواب
عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها كل
جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس
فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي تلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انك ستعلم ان كثيرا
من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا تصعد الى عالم
النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله الى ان النفوس الناقصة هالكة
لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا ع وضرب آخر منها متفرقة في طبقات [illegible]
الآخرة وعلى هذا فلا جمعية لها في مكان يحويها او زمان يحيطها او رابط عقلي يجمعها نكتة اخرى ان الجملتين اذا رتبناها ترتيبا

وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منها التسلسل وانتظام بين آحادها فاذا لوحظ الاول من آحاد احديهما
بازاء الاول من آحاد الاخرى تطابق بقية الآحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي
الملاحظة الاجمالية واما غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي الا التطبيق لجميع واحدا واحدا مع ما بازائها على التفصيل
والعقل لا يفي وقد شبه بعضهم الجملتين الاولتين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين اذا طبق مبدأهما والثانية بالحصيات
المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما تارة من جهة الاثبات والابرام لوجوه اولها في الحوادث على مذهب الفلاسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس
المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضا فقط بان وجوده تم من
الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله تعالى ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات ايضا مع
عدم تناهيهما والدليل يعطي امتناعه وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم لزوم لزومه وهكذا
وغيره من الف الى الف الى غير النهاية وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى **بحث وتحصيل**
قال بعض الاذكياء الحق ان الغير المتناهي العدد بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب ام لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية
توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد
اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلنا اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه توجد
فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر فيه انتهى
كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون
من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه مهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها و
استعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في
الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فهب ان للعشرة وجودا ولها توقف وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نسلم
ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان للتسعة الواحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة
وخمسة فلا اختصاص للتسعة في ان يكون محتاجا اليها اولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفا على انه لا توقف للعدد
الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فهب ان للعشرة توقفا على مهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة
عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهنا في عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها
بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدئية للعشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب المجري
التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود
ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني
ايضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو ممتنع فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان نقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه
والاولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو ممتنع والجواب انا نختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء
قوله فذلك ايجاد للموجود وابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستأنفا وليس كذلك
بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل
على ان التأثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم
فيلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما
وذلك ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم به العقل بانه ممكن فاحتاج فلو لم يحتج



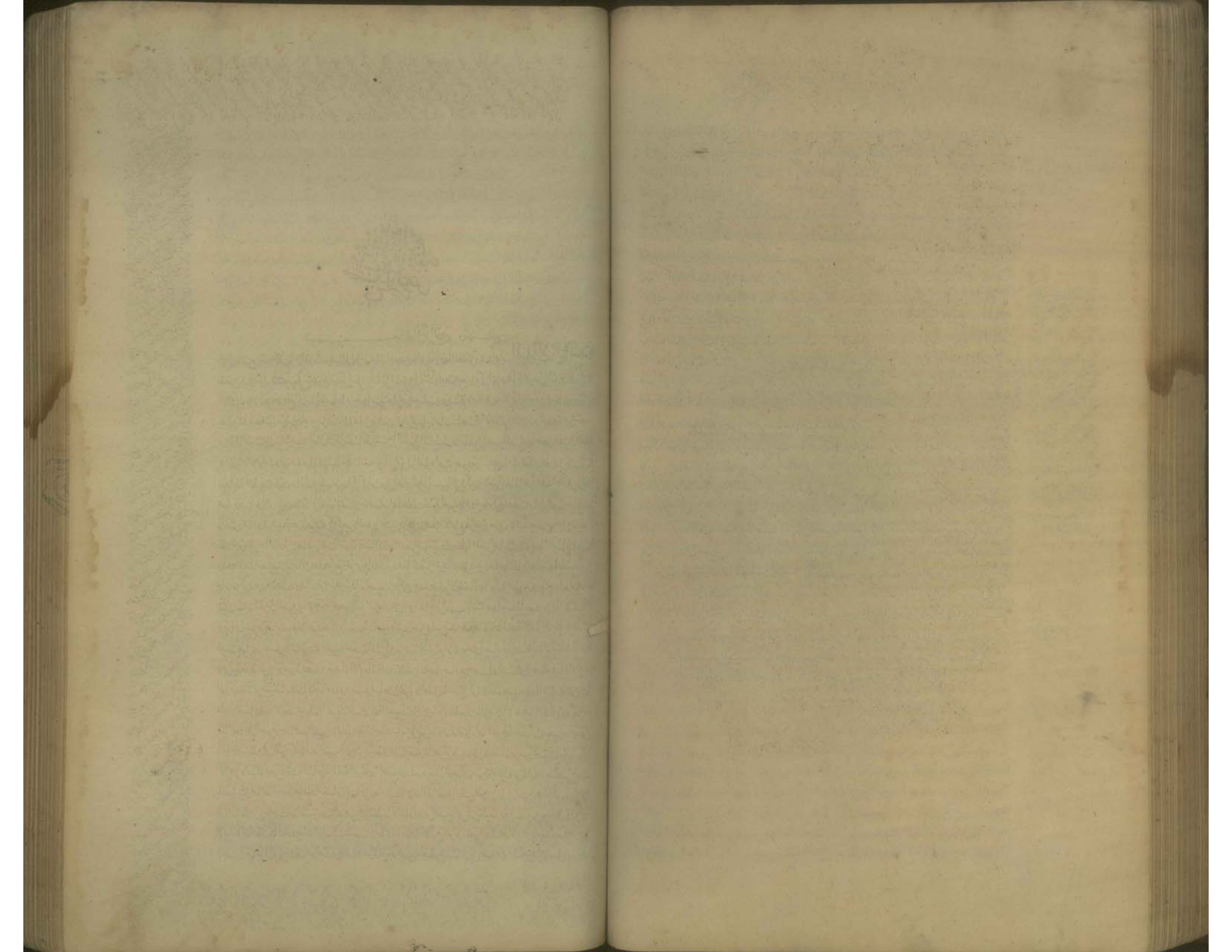
حال البقاء لزم اما الانقلاب في المهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان
صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه
عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع لكن
بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا احتجت ورأوا ان الزمان مركب من الآنات وان الجسم
كل آن اذ فعبثه انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الاولية الى العلة
اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته ولزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتأخرين وهي ان ما سوى الله تعالى
اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا
خلف واما الثاني فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان مهيتها تقتضي المسبوقية بالغير
لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مسبوقة باخرى فيكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت
الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات او لا فعلى الثاني يتحقق عدم
سابق على الجميع وهو المطلوب وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة
عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم له والحصول وجودي وقد تمتنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه
مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يلتبس كل منها بحيز الآخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة
وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي تستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى
يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور
العقلية وثالثها ان الوجودات البسيطة قد عرفت انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ماهيتها والاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما
من الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المشاركات في السلب بنفس ذواتها المتبا
فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة
العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما اوضحناه ورابعها ان بناء ما
ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا مهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة
الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيره من الكليات الخمسة واما المفهوم
الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء
عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الرأي وسادسها ان مهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او
الانتقال من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم كون تلك المهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان مهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد
نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك المهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها
مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية المهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها اول لافرادها بداية لا يحصل قبلها وسابعها ما قيل
ان ما ذكروه يدل على حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها
ما قيل انه لو سلم ما ذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح
عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها فيما له مبدأ متحقق وفاعل وقابل متخصصات الا انها مع ذلك لم يبهم الوجود في ذاته
لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى المتقومة الاولى الى المبهمات النوعية والمتخصصة من الصور وكذا المهية المتعاقبة
الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في خصوصيات
والاشخاص الحركة على الاستمرار والاتصال يوجب بقاء موضوع شخصي مستمر الجوهر قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت
منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث
فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول قريب زمانهم من

النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة ورأسها ان كون كل دورة مسبوقة بالعدم
الازلي انما يستدعي انجماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق في حصول في وقت معين وايضا انا نختار انه لم
يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان للازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يبطل
وايضا انا نختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية قلنا ثم معنى
ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية ينافي ذلك وللاصحاب ابحاث وحجج
اخرى لولا مخافة التطويل لاوردتها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه
الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما افضنا به وسلكنا سبيلا ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة
من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان
عظيم في السير والله المعين **فصل** في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم قد اشرنا مرارا الى ان الحكمة
غير مخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هو معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي
والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق
الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه
قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملا شافيا وتثبت تثبتا
الانصاف متبرئا عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجسوا ولم يتلطخوا
بادناس الجاهلية وادناس النفسانية ولم يتحرفوا عن سبيل القدس ولم يتلوثوا بالباطل ولا لوثة لهم وكانوا مؤيدين من عند الله بامور غريبة
في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ولا دغل تظاهروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانتقاضه
وانهدامه وطامته وتناثر كواكبه وانكدارها وطي سمواته وتبديل ارضه وانفجار بحارها وتسيير جبالها ونسفها وبالغوا في
ذلك وشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان المتحصنة واثبات
الجزاء والثواب والعقاب في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر غير مرة لا بخاطبهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن يقين جلي
واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة
على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا اساءة في فيضه ولا بخل
احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة لذاته او لغيره فان من قصد في ايجاد شيء تحصيل [illegible] ان
كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى
له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره اذ هو ناقص في ذاته لذلك الكمال فعلم ان تام الفاعلية تام الارادة
ليس في ذاته قصد زايد وارادة حادثة فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الآباد والآزال بلا انقطاع
انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة
في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تجدد الاكوان
الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دايم والعالم متبدل زايل في كل حين وانما بقاؤه
بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة كل حيوة واحد من الناس والخلق في لبس وذهول عن تشابه الامثال ودقائقها على وجه الاتصال
ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بنفحة الحقايق قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته لانا
لو ما الذي تعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به
كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موقوف الوجود
على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان
وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لانه معلوم لك ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا فكيف
يتصور ان الزمان سابق على الاجسام في الوجود ولعل الصواب فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود عنها وانه

بل الزمان المعين

ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لاحدهما
على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف اذ النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى و
الصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما
فان الصورة بحقيقتها تستلزم المادة وتقيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فتصور المادة بها
وتتشكل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تهيؤها لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها
ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا
الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان علة لتشخص الجسم وحدوثه والجسم علة لبقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص
زينون الاكبر حسبما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها
فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال العاشرة(?)
الزبدة فان زعم ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا
في صدق النظر على الاولين والاخرين ومما لا بد في هذا المقام ان نعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله
ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيما لان الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان
وساير الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة
هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزهه
عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كساير المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول
سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه سبقه على الزمان الماضي من غير فرق وهذا يخفى عند العارف والعلماء
عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا
يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة
وجوده قول محل لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء
من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية باعتبار انه معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة
ذاتها الكاملة ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير زايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة
اوتي خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله اينما تولوا فثم
وجه الله وغير ذلك من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت
من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتصنيف(?)
كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والافتراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء فلم يعرفوا ان
تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة
والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست
في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو
في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان
بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

كان الهيولى باستعداد اهاما من جملة المشخصات للصورة





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في علم النفس من مبدء تكونها من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها ورجوعها الى غاياتها القصوى وفيه ابواب

الباب الاول في احكامها العامة للنفس وفيه فصول

فصل في تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فيبقى امكان وجود غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدء فعال كتأثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا امادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهيأة لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات بعد ابقاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليهما من سائر المركبات وقواها وقدم السبب اللمي في كون الاخس قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من آثار الحيوة حيوة التغذي والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها فتسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد لمهيتها نفسا فان النفس وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هويته الذاتية البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله انما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس الصورية بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها **فنقول** انا نشاهد اجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الآثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي اجسام فيها والا لعود المحذور فاذن هي متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدءا لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي اما الحد فنقول آخذا بما هو على طبق ما قاله الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فتسمى باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل ان ينضاف اليها الفصل فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا وتحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا نعلم من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليس صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة اي شيء لا يحسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر يحصل بالفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقتضية في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان دالا على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنه وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد الجنسين اولى من الآخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد وجهيه عرض ما قلناه وشيء آخر وهو ان لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد بين في المنطق ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولها بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل وهما من الاجناس العالية فقد علمت انهما متباينة بتمام مهيتهما واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه يقع عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس فلو انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكذا باي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما يقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا تمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي متعلق الى شيء آخر فالاضافة النفسية متعلقة الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود له حد بازائه ولا يدخل في حده الانسان فيه شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فلا شيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدء آخر ويستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته ثم عرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوهما مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لمهية البناء وجودا ولكونه بناء وجود آخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها الا زائدة كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجأها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر العقلي لا ينبعث له شيء لم يكن له في ذاته اذ مجال الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شيء ولها معان اخر غير الاضافة ليست اول لها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له ماهية مستقلة في معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعرض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته وهكذا الحال في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها ماهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان للاعراض ماهية اخرى عرضية غير العرضي ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشاتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا ونقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صارت له هذه الاشياء بالقوة القريبة بعدما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يقع له الاحساس بالفعل بشيء والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول وكون الشيء كمالا اولا لشيء لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشيء آخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمالا للجسم بما هو جسم لما عرفت انه يتحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فاذن النفس كمال اول للشيء وان كانت كمالا ثانيا لشيء آخر والشيء الذي هي كمال اول له لا بد وان يكون جسما لكن بمعنى ان يؤخذ الجسم المورود في هذا التعريف هو الجسم بمعنى الجنس لا الجسم بالمعنى المادي كما علم في صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما في مباحث الماهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له كما مر جسم الطبيعي والصناعي كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليستا كما ليتا هي النفس للسفينة والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات اذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي لا لكل جسم طبيعي اذ ليست النفس كمالا للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال الجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس والحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها منحل الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والمائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمسة بالمادة واما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة فيكون تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الاولى شان النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول لجسم طبيعي مما تفعل بالآلات الخاصة النفسية فكل قوة لجسم طبيعي من شانها ان تفعل فعلا باستخدام قوة اخرى تخدمها فهي عندنا نفس وهذا اعني احد قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لساير النفوس اذ ليس المراد بالآلات المذكورة في تحديد النفس ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية والخيال والحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فيدخل في هذا القول النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كما في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرء لآلة الحس وايضا يكون في بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفي بعضها قوة اخرى وكذلك الحال في الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جهة الطبيعة الحاسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعب المتاخرون حله وهو ان الحد المذكور لا حد اخر ايضا لا يمكن ان يعمنا وللنفوس الثلاث اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطيناها اسم النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فسقط لزم ان يكون كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا لا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فاذا لا احتيال حيلة يعمنا ولهذا اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او يعمنا ويعم الحيوانية والنباتية يخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال مختلفة فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدء واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتغيير معنى الآلة ولا حاجة الى اعتبار الراي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قال الشيخ من ان لاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدة كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات وذلك القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحدا لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يردوا اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا ثم اعلم ان لفظ ذي الحيوة في حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعم الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي هيهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء من حد الناطق وكذلك الحس هيهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضا ان اريد بالادراك الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الآلة بل هو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور الصورة الجزئية لا تاثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مما تمثلها لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث انه حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس فما الحاجة الى ان يثبتوا نفسا فيكون الحيوة هي مبدء هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على انه لما يختص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بد ان يكون مصدر هذه الآثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الآثار والاول لنسلم لما كنا بصدده فانه سمى احد هذا المبدء الذي سميناه نفسا باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن حال الغنا الابتداء لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى ان يسبقه بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في الجسم شيء واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين من الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون آخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون آخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لا بمجرد انها اجسام فقد تخصصت بامر آخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يقوم الجسم لان جوابك انه حيوة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المقوم له كما مر في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما امر آخر يجب الكون او يجب المصير على الكون المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بحيث الصفة بل يوجب اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس مما يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بالحيوة

الشيء نفسه جهة كما ان الوجود ليس مما به يصير الموجود موجودا للشيء الا ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف والاين والفعل ونظايرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة لا انه محتاج الى اين آخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها شيء واحد

فصل في مهية النفس المطلقة واذ قد فرغنا من حال النفس بما هي نفس بحسب مفهوم الاسمي الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها ونتفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالا للجسم وذلك لانا اذا قلنا كمالا لم يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر لان معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعا فالنفس شيء يصير به الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا يعلم بعد انها جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرهما فانها كمالات وليست للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشيء موجودا في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل انما الاستغناء عن تلك الشيء فلما كونه جزء لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود الاجزاء لا يمنع ان يكون في موضوع وكون الجزء في لا كشيء موجود في موضوع لا يجعله جوهرا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا تختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهرا وبالقياس الى ما يعرض عرضا كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهرا ولا كل عرضي عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء بمعنى ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه عرضا فهو يعتبر كونه جوهريا او عرضيا فان الشيء ان الشيء اذا تاملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا وان وجدت في الشيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في شيء ولا كثيرا فيه ولكن في نفسه واحد او كثير وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرض بمعنى العرضي الذي ... هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة الحكمة انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم بجسم جوهرا وكونها جزء المركب لا عرضا قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها لاحتمال ان يكون النفس ما قائمة بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزء للمركب وتحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما فعل الناس من بيان جوهرية ذوات الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا على البدن اذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجرد ما يفضل منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الادنى اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في ذاتها وطباعها ما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب ... اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعا او مادة ومبدأ تلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضيا وزعموا ان لا شيء من الاجسام بما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم نام وكل جسم حساس والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق الماخوذ لا بشرط شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيدا له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك يناقض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا انفرد ان نوع الحيوان مهية حقيقية عندهم تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة والا لكانت الاجسام كلها حيوانات الاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لا محالة فمبدأ الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النبات ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية محصلة لمهية الجسم النبي المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ولا ثاره المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدأ هذه الافاعيل والاثار لكونها محصلة للجوهر محصلا او نوعيا وتقوما هي حقيقة بان يكون جوهرا من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدأ المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادي من الفاعل

الباب الثاني في مهية النفس الحيوانية

التي وضعنا ها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعد دغدغة وبيان جوهريتها وتجردها ضربا من التجرد وفيه فصول **فصل** في جوهريتها قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن نستزيدك فيها ايضاحا وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر متضادة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فيها تابعة للصور فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدأ الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا ايضا يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها اثارا مخصصة ليست اثارا للنفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الى الواحد من الاسطقسات لكن هنا شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابرا يجبرها على الالتيام او حافظا يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ انحفاظا قسريا اما العصبان المسالك على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا حصلت من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها مع الارضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رق بسرعة وكان ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون لسبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما الدهن ممزوج بالمائع الكثير لا يمنع التفصي كما في المني فانه لو طبخ في الرحم زالت خثورته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبسا بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقان عنه واذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان يجمد جرم المني فيما نعتقده سيما عند عدم الهواء الخارجية لحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض هو الكثيف ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان الكثيف انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فثبت ان العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل لمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية ولما تعلق النار بالحطب فليس كما زعم الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار لما يحدث في الحطب شيئا فشيئا على الاتصال الحرقة بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة متعاقبة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات محركات الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القدر زمانا وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضا لو لم يكن في المني فاعل يفعل المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجسم لا بالقوة ومن جهة المماسة والانضمام والاقرب مكانا اسبق حدوثا من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكونا هو القلب وايضا كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت يبقى بعد مفارقة النفس عنه زمانا وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان الاجساد الحيوانية المفارقة عنها نفوسها قد رسخ العناصر الكثيفة وشكلها ولونها لا يحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه وتماسك اجزائه الى حافظ غير يبوسة العنصر ولو كانت النفس حافظة اياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قد دخل آخر ومزاج آخر ما لم يتغير ولم يتفسخ لم يعرض له والنفس ليست من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاتها الى هذا الشكل واللون كالبناء والبناء ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة في مثلها يمكن ان يحرك العناصر تمام حركة الافتراق والتلاشي سريعا اذا كان الانفعال قليلا او بطيئا ان كان كثيرا وليبقى الى الانفصال ما شاء ان يبقى كالجوهر الناري و

والهوائي ويتاخر ويبطئ بما شانه التاخر والبطوء كالارضي والمائي بل يجب ان يتوسط زمان الحركة الانقضا ولم يجب ان يكون ثبات الميت
زمانا طويلا يحس بحس دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك تحفظ لم يجد الشخص وقد فارقته الحيوة من الآن على اجزاء حاله
كان عليه حال الحيوة ومنها ان النفس لا يحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح
فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه اعني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام على ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتاخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفي انه نفس
المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هي حافظة له وجامعة
لسائر اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
ثم توجد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرها قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد المزاج
وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والشارحين فالقول بان تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قبل حدوثها لا له
قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع حقا واما ما ذكره في التقصي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها
كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل يجعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راي البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وثانيا بما عرض
بمحقق الاشارات في شرحه بان ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء
قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصاءات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يجري امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالفعل وتلك القوة
صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم انه يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تحاذيه
ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فبدء الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كتبديها الافعال النباتية
وتجمرها كتبديها الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وبهذا يتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ
واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه شكا لا يندفع ولا يتبين الا
بطريقنا من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من حفظ المزاج والتنمية والتحريك
الارادي والنطق صادرة من مبدء واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة
وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تصدر
من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل اخر

بمخالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة
ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التي شانها تقويم المادة موجب فسادها وابطالها او يجعلها بحيث يستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد فهذا ينافي كون المني بصورته التي فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى
النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشيء
الى كماله وتمشية الفعل الى غايته وغاية الشيء علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة ثبت ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده
ويتكامل في جوهر ذاته ويتطور في اطواره ويستوفي الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف
البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شيء من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء هو مناف له مضاد
اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل الكشف والبرهان قد اوجبا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد
الى ما كنا فيه البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما في الكم والكيف
ولا محالة ان الحركة تقع في امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل بتبدل الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح لانه قد بطل ولا المزاج
الفاسد فان المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن
مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول فلما يعرف بادنى تامل من ان فعل تغذية
الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدثت الاعياء لان الاعياء
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان يقتضي المزاج
مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدثت الاعياء ولما
تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان متحرك بغير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال هذه الحركة البطوء والسرعة كما في الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه في جهة الحركة الارادية في الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله في جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة لان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته ان الاعياء
ربما ينتهي الى حيث لا يقوى النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع في جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين تقتضي السفل والمراد بقوله في نفس حركته ان المزاج يقتضي السكون
على وجه الارض المقتضي للثقل المذكور والنفس قد تريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره في باب الرعشة بانها لا يتركب من هاتين الحركتين
فقط بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك
ميلا الى جهة وعارضه مانع لحدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون
الا بتكيف الة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك
اما ان يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع او الذي حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب
المفقود ذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولا شك ان المحرك غير المتحرك فيه فالمحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس من الكتب وهو للشيخ قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود
المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه والتالي محال فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان
النفس مدركة للمزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالي
فلان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع آخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان
ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم المخصوص والا لكان كل جسم عنصري دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي تدرك

المزاج شيئاً غير المزاج ولا المجموع الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا نستقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية
والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس عرضاً اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج
نفساً بطريق آخر وهو ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان الشكل من اجله لكان شكل الكل وشكل الجزء واحداً والتالي باطل فكذا المقدم
واعترض عليه بعض الفضلاء بان الشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال اذ القوة
المصورة ما لزمه المزاج وكذلك يقتضي بان يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية
في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فيفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل
القوى البسيطة التي تفعل الكرات فلا يحيل ان القوة الواحدة اذا اقتضت في مادة واحدة مقداراً معيناً وافادت شكلاً كان مقتضاها
من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل آخر للاتصال الواقع فيها وقال ايضاً لو كان المحرك قوة مزاجية
لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضاً منقوض بالقوى النباتية فان كلاً منها
واحدة تفعل افعالاً لا تفعل افعالاً كثيرة فكذا هنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالاً كثيرة مختلفة على حسب
اغراض النفس فهذه البراهين الستة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضاً ليست
آثارها ولوازمها الا بصور جوهرية غير اعراضها **فصل** في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتبدل
اجزاؤه تارة ويعتاض اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة
والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف وارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية
المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هوياتها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ وتميز هوياتها عن مطلق الالم اما
اولاً فلان المشهور انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان نحو تصيده الآخر واما ثانياً فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك ايضاً
الوهمي اذن تهرب عن المها فهو تقتضي علمها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء
المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم
الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم
بوجود النفس لو كان مكتسباً لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلتها ومستعملها اياها وكيف وربما يعلم ذاته
عندما لا يحس بشيء اصلاً واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول باطل لان علة النفوس شيء اجل من ان يحيط
به علم الحيوان وايضاً اكثرون من الناس يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايضاً باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال
هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل
المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد
من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة الا بالحس ولا اعضاءه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضاءه
اذ لا عرف الا باحدهما برهان آخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ولكنه محجوب
الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى
لا يتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت ذاته ولا يثبت لها مقداراً ولا طولاً ولا عرضاً
ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعاً او جهة او عضواً من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول
عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء **فصل** في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام
وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركاً للجزئيات وفاعلاً للافعال
الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل
متقوم بغاية بل بتلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شيء واحد جوهراً وعرضاً باعتبارين قالوا ان النفس من حيث انها جزء للنبات
والحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عنها في الحالة عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهراً انكر جوهرية النفس مطلقاً وقد
علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال يمتنع ان يكون سبباً للمحل لاستحالة الدور فلا يكون جوهراً

وثانيها وان سلمنا على ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث بعد حدوث المزاج القابل
والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهراً لكان الجوهر ذاتياً لها لانه جنس لما تحته الاول
الحصول فلو كانت النفس جوهراً لكان العلم بجوهريتها بديهياً حاصلاً لمن عرفها والتالي باطل فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر بيانه
مفصلاً واما عن الثاني فقد مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان النفس او صورة جمادية على المادة المستعدة بغير المزاج
الذي نفسه يحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شيء مدبر للبدن
فاما ان ذلك الشيء محمول الجوهرية اي مسلوب الماهية لا المفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو مقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا
غير مقوم الجوهر فزال الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمنا بنفسنا حاصل بالكنه كما برهن عليه فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا
من حيث انها منتسبة الى بدن او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى في بيان ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه ابداً حاصل بالفعل وهي جوهر
بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب يقول بهذين القولين ثم تغفل عن تناقضهما لا الموجب ثم قال والجواب الصحيح ان يقال الجوهرية
ليست من الامور الذاتية فان ذلك مما [illegible] ولا [illegible] اقول اما كون الجوهر ذاتياً للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان
واما كونه مجهولاً في النفس مع كونها معلومة بحقيقتها لا بالكنه فلم يحصل هذا الفاضل واما الرد فهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي
تتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل يحصل له وليس الجوهر جنساً للموجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان
بحصول صورة زائدة حصلت عند ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان
العلم بعينه هو وجوده الحضوري هويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية ايضاً غير داخلة في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية
ومقوماتها ايضاً امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى مقوم جنسي او فصلي فالانسان متى رجع الى ذاته ولحظ هويته
ربما يغفل عن جميع المعاني الكلية حتى عن كونه جوهراً او شخصاً او مدبراً للبدن فاني لست ارى عند ملاحظة ذاتي الا وجوداً يدرك نفسه على وجه
الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك لنفسه ومفهوم المدبر
للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لا ينافي كونها
من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فتدبر وتحقق من تضاعيف
الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم ولا بعض انها بعض النفوس ما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي يثبت لها ادراك تخيلي بالفعل
او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والحفظ
والتخيل واما الحيوانات التي ليس لها الا قوة اللمس وما يقرب منها وسائر النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجودها الا
بها انما هو مزاج خاص يحصل والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تحفظها بعد ذلك المزاج فان النفس لا محالة
علة لكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدء التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل
الا بالنفس لا بانفصال او لا بسبب آخر ثم تحفظ النفس لحوقاً ما لا حظ لها بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة
او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل اكثرهم انا لمني يحصل اولاً بصورة معدنية ثم يفيض اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة
لموضوعها القريب موجبة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وتلك القوى المتشعبة منها فيصير الموضوع البعيد
بحال اخرى اما ان يبطل ويضمحل بنوعه وجوهره الذي به كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة تستبقي المادة على طبيعتها وكيف هذا
الاستخلاف لا يخرج عن حدوثه فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بقوام
غير النفس فلم يكن النفس مقومة محصلة لما فرض مادة لها ولعلها باقية مع تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن
ونحو ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست لان تصدى الخوض في ذلك والذي هو احوج الى البيان في هذا الموضع اشكال التزم خلج
في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو لاحد ان يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة
لمزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفسه هي العلة القريبة لقوام مادتها فليس لها
اتباع هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما يطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية يقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا
بها فيكون وجودها وجوده في نفسه لا جواب انه اما ان يعم بالنفس النباتية النفس التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى الاعم

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدء التغذية والنمو والتوليد او يعني بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار
الثلثة النباتية فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كالعين السواد الضعيف موجود
في السواد الشديد بالفعل وان عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام يقتضي المصنوع العام كالكاتب المطلق
ينسب اليه الكتابة المطلقة فلبث المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد
ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام
النباتي فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما لحق امرا متحصل القوام بغاشية الحوق العارض للموضوع لم وان
عني به المعنى الثالث فليس الامر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة الغاية ان القوة النامية تفعل ولا بد ان يحول باسم بانيها القوة الحيوانية
وتتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها كما يجري مثله في الافعال الطبيعية التي تقع بين القاصد والمختار
بل القوة النباتية التي هي قوة من نفسها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس لا كالكاسات التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة
وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير
متحصلة فيما لا جوهر نطقي الا بالجوهر النطقي ونستعلم ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الاشياء
على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني وصديقها
وغايتها وهكذا الحالة كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتاخير فهذه القوى
منقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس الانسانية وكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه
مؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه ولكنه تنحصها بالتغذية ونوعها بالتوليد ويحفظ صحته على
وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجة
ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدء الافاعيل الادراكية والحيوانية مبدء الافاعيل النباتية والطبيعية في المادة
البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة
والمولمة الواردة على النفس الملتذة بها او تولمها مؤثرة في البدن مبيدة للقوى النباتية قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من
الاعتقاد بما هو اعتقاد وما ترتب عليه انفعالات في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور وغم هما ايضا من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها
تغير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه متوسط القوى اما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية
وما هو منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا او فتورا حتى يفسدها فعلها وينقض المزاج وذلك من القوى الدالة
على ان النفس تجري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية
بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي اذن كمال الموضوع هو لا يقوم الابدو
انها مكمل النوع وصانعه لان الاشياء المخالفة بالانفس مخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان
كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية النوعية للقوى النباتية
الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر اما في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة ههنا غير ما
يصحبه الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجمالية
وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا كون الشيء عن القابل المستعد له **فصل في تعديد قوى النفس المنشعبة**
عنها في البدن قال الشيخ في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة
وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري
والاستنباط بالرأي ولكل درجات متفاوتة في الكمالية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة
الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة
في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فيحصل

فيها باستعداد اجسام اخرى يفعل بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان
محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل
الاربع كما علمت وتلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب من الاشياء المتخيلة
ضرورية او نافعة في قوامه طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة
بالاعضاء الى نحو جهة المبدء او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدء واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة
تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق
الكلام الى اللمس فقال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة
التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي
هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة
في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه
تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او الكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد
عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل من زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق
وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى
وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي
من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بصورة طير وجبلا من زمرد وبحرا من زئبق وهذه القوة
ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا الحس المشترك والخيال مسكنها البطن
المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الحافظة
فمسكنها البطن الاخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشابه
لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نتذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها
والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كما هي دمن القطاسة **فصل في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى** اعلم ان
الذي يظنه الناس منشا وموجبا لاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى
الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة اي بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف جهة النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة
المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل
التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها
في الاختلاف والعظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطء كالتحدس والتفكر وخامسها اختلاف الاثار بالنوع اما مع اتحاد الجنس القريب
كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد
كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون
قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصفات العلم
والقدرة والارادة والحيوة وسائر النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدء الفعل
اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تاثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن دليلا
على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى ولا لازم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم

شان القوى في قاعدة مثالية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشتداد حركة مادية في الكيف والحركة حال الاتصال
يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض ولا فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف
فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركب الزمان والمسافة من اجزاء لا
تتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدءا لافاعيل غير متناهية والكل باطل بل السبب فيه قوة القوة
الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستعدة او من جهة اختلاف القابل او الآلة او اختلافها او كلاهما تارة ووحدتهما او معا تارة
اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطوء واما القسم الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها
قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا
تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت ان
منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتأخرين من اهل البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكما
كالشيخ وغيره ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدءا لاكثر من
فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك
اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ
الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورائحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور
البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا او جمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات و
واجناسها وانواعها وهذا ليس كما زعموه اذ تلك الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتضاعف
الجهات لامكانية فيها وايضا الدليل الدال على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع والجنس كذلك دال على ان الواحد بالشخص
لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوزوا كون
القوة الشخصية مبدءا لافعال كثيرة بالعدد فليجوزوا صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه في تعدد القوى ليس
القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما انفكاك وجود قوة عن قوة اخرى فيدل على تغايرهما وذلك لبطلان
النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية مغايرة للقوة الغاذية وكذا في بقاء المولدة مع وجود النا[مية]
والثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الآثار جنسا ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى
لجواز ان يكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل جهة نوع آخر من الفعل كالعقل الاول صدر
عنه من جهة كالية الوجود جوهر عقلي آخر ومن جهة قصوره وهيئة الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشأ
اختلاف الآثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب
الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد اولا بالفطرة على سبيل اللزوم فاذا عرفت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغايرها للنفس
الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة
والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحدا فان تصادف اللذة انفعلت
على نحو والاذى انفعلت على نحو آخر وكذا ان يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر
قوة واحدة تفعل في الآت مختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز
ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فينمو به مقداره الى ان ينتهي
الى كمال النشو وقبول الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء ذلك المحرك ليغتذي بها ويفضل عنه فضل غير محتاج اليه
في التغذي غير مصروف الى النمو فيصرفها الى فضل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل ويمادركما
سابقا فالجواب ان جميع هذه الاعتراضات واشباهها ليس مبنى اثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض
المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا يختص ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما
يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك
المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة
وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا مختلفة بالجنس بل العقل يدرك لجميع الامور فبطل
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل
البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط
كثيرة افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار
عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدأ للحوادث التي تحدث في عا[لمنا]
هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرائط والاسباب المعدة فان مبنى هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كابي البركات البغدادي
والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد المولى التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون
التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الانظار الحكمية ومن جملة ما يأتي به صاحب الملخص ويحتج في هدم قاعدة الحكمة في تعدد
القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جهة طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مبادي مختلفة تستند الى وحدة جمعية نفسانية
ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة حاضرة بديهية لا يشك فيها عاقل وهي
ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين
فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين الذين حكم على احدهما بالآخر حيث يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من
الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي
لا بد وان يكون مدركا للموضوع الحكم وهو جزئي وللمحمول وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة
قاطعة لا ارتياب فيها لمن له قليل فهم ولا ادري كيف غفل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في
العالم بلغ الى حده في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن نحو هذا البعاد وحجب عن البصيرة هذا الاحتجاب
حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي
العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بالآلات المختلفة ولها
افعال وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة
فاي فضيحة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فتدرك هذا الشخص الانساني بالحس و
تدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فتقول هذا الشخص انسان وكانه يظن لما سمع
مولوية ظن ان ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ولا شعور للنفس بما تدركه بالآلة وهذا من سوء الظنون حيث زعم
ان في شخص واحد من الانسان بوحدته يتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع و
الآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب
وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب هكذا في سائر القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات
والادراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل
المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية عند اغراض
كلية او جزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما
عقلية والمستعمل للآلة الجزئية بالارادة ولا بد ان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس
هو الا النفس دون الحس وذلك لانه اذ المدرك للشيء لا بد وان يدرك ذاته في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس الجسم ولا قوة يقوم
بادراك ذاته وكل ما يرجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني الذات فثبت بهذه الوجوه واشباهها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة
للجزئيات والكليات جميعا فلها ان تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم انه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا وجدنا عضواً اسليماً فاعلاً للافعال الطبيعية محلاً
عن الافعال الحسية بعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شيء غير
الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة فكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثاني فباطل لان
هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات
المحسوسة لكان الادراك حاصلا لوجود القوة المدركة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير
القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى
اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعا وحيث لم يدرك كل منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين
متخالفتان ذاتا وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك
لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لكيفيته
وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي يوجد فيه لون ما وهيئة ما مع انها لا تبصر شكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا
يلزم من اجتماع القوة المدركة والصورة المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم تمثل ادراك مخصوص ببعض عضو عضو آخر اختلاف
القوتين اقول الشروط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في
العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائمة
او اكثرية وان طبيعة ما من الطبائع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجاذبة مثلا لو كانت في طبعها ادراك الامور او
تخيلها ولم يدرك لفقد شرط فائت او حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعة والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كان
للبصر ادراك الروائح وللشم ادراك المبصرات مثلا ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقد شرط خارجي لزم المحال المذكور وهو التعطيل
في الطبائع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراكهما لمحالهما والكيفيات التي تحل في محالهما فتلك الادراكات كلها هي
من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان المادية مما يمتنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة
ان تكون مجردة عن المادة ضربا من التجرد اذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة كما مر تحقيقه وليس الامر في الادراك كما زعمه هذا الباحث ومن يحذو
حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى وجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا
ايضا عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل في تلك الانفعال من السبب المعقول في الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة
حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة يحمل كيفية خاصة تؤدي الى تهيؤ النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي
تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الالة اصلا والذي يتبين به تعدد القوى
التي هي في آلات الادراك ان تلك الالات من شأن كل منها الانفعال بكيفية لا ينفعل بها الاخرى وليس من شأن بعض منها ان يعقب في ادراك
البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبائع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضا قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة
الارادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل
والقابل يجب حصول الفعل وكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم الاجسام القابلة للاضداد
فلما لم يكن لها الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فيها مغايرة للحيوانية واعترض عليها بان القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو
آخر بالنوع في المذهب عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية
التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما
يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق القوة
الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك ثم اذا كانت النفس
الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بفصل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى
هي سبب فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن ان يوجد بوجود واحد ولا يمكن بل هي البتة
موجودة بوجودات متعددة ايما كانت فذلك مطلب آخر ليس تحيا القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بجميع

المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا الاتيان وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك
وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الا بتوسط الا ترى ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة
سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي بل الانتقال الفكري ارفع قدرا من الجسم وان المباشر للادراك مطلقا لا بد وان يكون قوى مجردة
على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعا واعلى مقاما والحسية سيما اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطا
من الجميع فاذا كان كذلك فوجه صدور هذه الآثار المختلفة اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل
طبيعة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة
سواء كانت نفسا عليحدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود
والخراطين فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا
الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة
فكذا قوة السمع والشم والذوق والغاذية والمنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة شأن اجتماع
القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذلك النفس الناطقة التي للانسان جامعة
مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الآلات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على
وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي جميع الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم
ثلثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام ولقائل ان يقول ان التغذية والتنمية لو كانا من افعال النفس لكانت
النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على
التفصيل على ابد بهيا والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار لا ما قيل يجوز ان يكون للنفس شعور
بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور وما يبقى في ذهنه لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان
اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا ههنا لان ذلك يؤدي الى السفسطة فان جاز كوننا عالمين
بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بها من انفسنا فجاز
ان يقال ان العامي عالم بجميع الدقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل الحق اقول وهو محتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعليا
وقد يكون انفعاليا والعلم الفعلي قد يكون سببا للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به وبالجملة
كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا اصل ثم الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وفي غاية ضعف الوجود هو
ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما
يتغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت مما ايضا ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع
العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي والشعور ويكون مناط المجهولية فهذا اصل آخر
ثم ان الشيء قد يكون علما ولا يكون معلوما وقد يكون معلوما ولا يكون علما وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم
اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم اخر زائد على ذاته وان كان
ذاته علما بذاته ومعلوما لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود ههنا علم ولا يكون معلوما لغيره وان الوجود
اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة ههنا
اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول والصورة الحاصلة ههنا علم والمعلوم ليس بعالم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس
علما به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدأ لجميع الادراكات والتحريكات الحيوانية
والنباتية حتى الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة والطبيعة
وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده
واذا كان وجود المعلول كلا وجود لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول
يجهل باشياء جهلها هو اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وسائر الافاعيل الاختيارية التي

يفعل بها علم وارادة زائدتان على النفس فان تلك الافعال لما لم يقصدها ولا النفس ولم تصدق النفس بها انها تصديقا يقينيا او ظنيا
او تخييلا او جهلا لم يقصد عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فليس حصولها من النفس الا بتبعية شعورها بذاتها الذي
هو عين ذاتها بتبعية عشقها الكامل لذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعلومات
وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولذلك ما خفيت على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين
ومما يتفرع على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية و
الطبيعية ولولا انه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتألم بتغير المزاج عند وقوع عفن من حر او برد او حركة او تعب
او تشويش او غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانداوات وما يجري مجريها وكذا لما يتأذى
لما تأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الآلام في الموذيات الواقعة على الانسان من اجل
خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مؤلما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه
الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام وعرضة لهذه البليات والامراض
بل الموتات فهذه واردة عليها من جهة ورودها الى هذا العالم بقضاء الله وليس ايراد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الآخر وانما يرد
على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرها
ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع لسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه منصرفة عن سائر
الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فلاجرم ينقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك
النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه لافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام
فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله اما
القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي
تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل
منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل
زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس نموا والهزال في سن النمو ليس ذبولا بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي
ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ويقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في
السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لابد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر
لانهما حركتان قسريتان وقد علم ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المتحرك وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان
تحريكها تحريكا بالذات لا بعد قاسر فهيهنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد في تزايد الاقطار تحريكا
طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلثة الاول تحصيل الذي هو
بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد يختل بالاول
كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص وغيره وحكموا بان غاذية كل عضو تخالف غاذية العضو الاخر
اذ لو اتحدت طبائعها لما تخالفت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسانية
لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من شأنها تنميها
المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم
الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها
معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون رأسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام
وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والثاني باطل
في هذا الوضع فبقي ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد المري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا تجذبهما

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبها بالسرعة حتى ان الكبد ايضا تجذبها من المعدة لالتذاذها وقربها من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان
غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القي تجد ان الحلو يخرج اخيرا وذلك بجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل
الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني ولذلك
لشدة جذبه له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم
ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخالطة
لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها برطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا قاطع في اثبات
القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة
فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذائها منضمة له من جميع الجوانب
واما الرحم فاذا اجتذبت المني ترى منفذها الى انضماما شديدا من جميع الجوانب ضيق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انشقت
عن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشف عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو
ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد في امساكها في زمان الانهضام وحركة استحالتها واقعة بعد
الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة لا غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وسيلانها ورقتها لا تقف بطبعها في تلك المواضع
المرتفعة واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى
العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين فيشكل في بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صادف شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحصل من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للدموية في التنقص وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال
الاول في الانتقاص والثاني في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة وهي تزايد استعداد
قبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق
بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة بصورة العضو وكل
ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحركه اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة
والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية الحركة والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني
ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة
والضعف فليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الآخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب
الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة
علتين فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما ينتهي اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفان فلابد لهما من قوتين
فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار وليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول
صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها لا الى غرض الا ترى ان في الحركة
الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى جهة
يصل الى منتهى مخصوص او دفع موذ مخصوص هي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو منتهى ذات الحركة و
الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها
وهو غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية
على وجه يصلح للشخص المغتذي كالكمال الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان
امرا آخر اجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لتعاليه عن هذه التغيرات والتجددات لا بد لكل فعل جسماني من فاعل اول لامتناع
صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بري عن التجدد ورفيع عن التغير ولو كان في صدور هذه التركيبات والتصويرات

مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض و
حفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان
كل قوة وامكان مسبوق بايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الا
كذلك لا يمكن استناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول
ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب وهذا التصوير يصدر عن هذا
المصور والفعل المحسوس المشار اليه يستدعي فاعلا محسوسا مشارا اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي
الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعيين آلاتها
من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك فلها
في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلا يخفى ان تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في
الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ذا جعلت التغليظ الاعم او
المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشربه جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا غلظت لم يتشربها العضو فلا جرم
يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول انك ترى المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك
معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه
لقوة الحركة الدافعة واما الثاني فان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما لم يلائمه لبقي
الباقي عنده ولم يخلص شي من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة المرضية واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه
الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ارادة الطعام وماسكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني
عنه لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما متضادة
كالجذب والدفع واما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احدى هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لاستحال
ذلك واما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض
هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظم هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعضاء فان جاذبة كل عضو او ماسكة او دافعة يحتاج
الى عصبية لا ان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف مطاول ودافعة الى ليف مستعرض فعلى هذا اندفع ما قيل فيه اما اولا فبان
لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه مع ان
الجزم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من خيطان الليف غير مركبة من الليف لا الى التسلسل الليفي الى غير النهاية مع
ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه يجذب وكذا الليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض
مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الالات في معظمات الجذب والامساك والدفع وحال ما لها الا في رقائقها وجزئياتها
المفوضة في تلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا اعملنا فعالها بالالات الثلث من الليف الحاصلة
في الاوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري حكمها بجاورها الاجزاء فلو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول يرشح
منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المطاول على لحم الكبد مع
كون لحمه جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة جاذبة
قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان التوقف حاصل عليه سواء كان توقفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل
عضو من ليف موجود فيه او مجاور له كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء
ومراتب الهضم يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب غذاء البدن
من الخارج الى جوف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منها وكذا التي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون
الكيلوس وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما يجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل وفي

تغيره الى ان يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذا الكلام في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة في جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل افعال الغاذية بالذات وهي المحصلة
للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الاربع مع اربع اخر شبيهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء
اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدية في غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمري والامعاء والعروق والطحال والانثيين
والمرارة من الاعضاء الخادمة واعلم ان حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالخبز
والخبز واما ان يكون بالفعل وهو الذي لم يحتج الى شي غير الالتصاق وقد يقال الغذاء على ما صار جزء المغتذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول موجود جسماني جزئي لا محالة اما الجوهرية فلان غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا اي جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا تقبل
اجساما واما الجزئية فلان الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت ان غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون
اجساما بسيطة فلا تغتذي الا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط وفي بقاء المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه والتحقيق
يحتاج الى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور ما الفه اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعي او نفساني امر واحد بالفعل لانه موجود
بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ففعله ايضا واحد بالفعل
كثير بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم بالغذاء الجسم المغتذي بدلا لما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجة فيه بل بمجاورة الاجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والنباتي مما يعد لان يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار
الشخص او يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال والاستمرار
من القوة الفاعلة على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما واحدا شخصيا بل ما
بعده وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يرد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا شخصيا و
كذا القياس في الذبول بل لا تركا اوما نا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعقل بالقوة
بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوسا
بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها
واذا علمت بالبراهين ان المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد ان تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل
عين ما يكمل به والحاس عين ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا
فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها في المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق
اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو ويصير لحما او عظما او عضوا آخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو
المغتذي فالغذاء والمغتذي شي واحد بعينه لا يتغايران الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي والعضو المغتذي
تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له في نفسه بحسب سبق افعال وحركات معدة
له لتلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العقلية الكمالية على ما بيناه ومن دقائق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب
الهضم والاغتذاء على وزان مراتب التجريد في التعقل ولنتكلم في مراتب الهضم وان الهضوم اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا
للانسان ما دام في عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دائمة الاستحالة
والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية
التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء اذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها آحاد
مراتب الهضم بقواها المتحركة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية تشبه الكيميا خالصة عن شوائب الغش والغل مصفاة عن الفضول
مقشرة عن القشور في اربع مراتب للهضوم والاحالات احدها في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل والخراجات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة وينضج بحرارة جرم المعدة التي ذاتها الحاصل
امتلائها فتقول هل من مزيد فيتخلص عن ذنوب الفضلات ببدنه بابه القوى المحرقة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله

البعيد عن الوحدة بحجبة الاعتدالية المضرية عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فصيرت شبيها بما الكثك النضج وهو المسمى بالكيموس في المرتبة الثالثة اذا تم ما تفعل هذه القوى تنجر هذه الطبخة الهاوية المظلمة الى طبخة اخرى هي الكبد فوقع بعد ذلك سيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والاذابة فالهضم في الكبد مرة اخرى وسقطت منه ما بقي من الاكدار والفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعض تميز ومخلوطة بخرج لبطخلطوا عليها احسالها واخرجنا الحركة بها عن تمام النقص عن الطاعة الالهية وقربها عن الصلاح والانقياد الامر الالهي ثم ان اصلح هذه الرضاء الادعية هو الجوهر المسمى بالدم فسقط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب سالك سبيل الطاعة للنفس واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية فقد اصابها من الزمان حتى صلح الكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية ووزع ما بقي منه ناقذا في العروق على الاعضاء فلتهضم مرة اخرى ويتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح بعينه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم فضلة الهضم الاول الذي في المعدة السواد وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن والعين كما في الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوايد البدن كالشعر والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المتحجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حدا بحسب الحقيقة والوجود قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للمهيات وقد تكون للموجودات والفرق بين المهية والوجود لم يتقدم فرغنا من بيانه والحد للمهية لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاما او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا اليه سابقا ان حد الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بفاعلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محالة مبدء تغير في هذا العالم وذلك التغير له صورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة ههنا هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة ههنا هي الغذاء والغاية تخلف البدل للمتحلل فكانا قلنا القوة الغاذية الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي بزيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحركة تمدد وتزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان التغذي والنمو يتم باموره ثلثة الاول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والثاني المهية بالقوة والثالث الصاقها بها على ما هو المشهور والثالث تشبيهها بها بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان زائدا فذلك فعل النامية وعند هذا القائل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي والزيادة جميعا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل ومما يدل على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذا كان القوة الواحدة جاز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية يدل على اختلاف القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل يسبق

التحلل الواقع من التحليل الاترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة النمو لاصل النمو في وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النمو اقل وربما في وقت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان والجواري في زمان البلوغ اتفق ان كان مريضا مرضا شديدا يعطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف فيما بين القوتين ولو في بعض الاوقات علم انهما متغايرتان ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعني قد يقوى النمو ويضعف التغذية وقد يقوى التغذية ويضعف النمو فهما متغايرتان ذاتا التغاير بينهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه **شك وتبصرة** ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغتذي والنار تغتذي فالغاذية نار وهذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني باطل قولهم النار تغتذي وقلنا ان النار لا تغتذي بل تتولد وتتصعد بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار في النضج والاحالة ومن الناس من ذهب الى ان في الاعضاء خرجا يملاها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فان ملأ الخرج لا يوجب نمو الاعضاء ولعل ما ذكره الشيخ في الشفاء وصوبه بعض الفضلاء من ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مولم بالذات ويستحيل ان يكون الطبيعة او النفس تفعل فعلا طبيعيا تقتضي امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الالم ولو كانت هناك قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث ان تفرق الاتصال مولم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي امرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناه خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج ومعنى التدريج ههنا ان يكون للمتحرك في كل آن فرد آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر او وارد عليه سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة **فصل** في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية وضرورة الموت ولنذكر اولا ما وقع احتجاج من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افادنا الله ينكشف بها هذا المطلب بحوله فالذي ذكروه في وقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى الوقت الذي تصلبت الاعضاء وجفت فيه يقف النامية هذا ما ذكر في وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية سيما على اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة في اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي دفع الاعتذار من الشيخ الرئيس عند هذا انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكيف لا يسنح مثل ذلك على قوى بدنية انسانية فقال اذ لو جوز ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك يمتنع لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم من هذا الجواب ان التعويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات ولنحقق ما في هذا الوجه فنقول الوجه الثاني ان الشيخ ذكر في القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الاضمحلال بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فيحصل الموت وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان ياخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بنا وهي بحرارتها يفني الرطوبة وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات قلنا هب ان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من التحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لو يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم يفضي الى النقصان

وذلك يؤدي الى الفنا والبطلان والحاصل انه كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمر ايد ذلك مما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان التحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزد المحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تضعف لضعف الا لنقصان الحرارة ولا ينقص حرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل ان المحلل وان كان وقت الكهولة هي الامور الثلث التي كانت موجودة في زمان الشباب لكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب فالجفاف فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام الفعل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء فكما ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا الوجه ما نقل عن بقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم شبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث اولا شيئا كالقشر ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وتشويه حتى يحصل النضج وكذا الحرارة التي في المني تجعل اولا قشرا ثم تشوي تلك الحرارة بحيث يعظم ابدان المولود ويتسع بحسب بسائط الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة بحسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا تزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء رويدا رويدا فيصير قيدا ولا يتهيؤ للقعود فيجلس ثم الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفني رطوبته بالكلية فتطفى الحرارة لافناء ما تقوم به ويحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون وقد جرى ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحققه

الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي توردة الغاذية وان كان كافيا في قيامه بدلا عن ما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى كمن انضوى بيت سراج واورد بدله ماء فما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممزوج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية اخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممزوج اكثر مما يتحلل فينمو الممزوج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية انحط الممزوج وضعفت الحرارة الى ان لا يبقى اثر صالح الكيفية الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو السبب الموجب لفناء الممزوج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل يقاوم المبدل له من حيث الكيف وان قاوم من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف فما على الوجوه الاول انا لا نم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعدها اذ لو كان مزاجه اعدل واشرف لكانت الكمالات الفائضة عليه في الابتداء فيكون ذا حيوة ونطق واللازم ظاهر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممزوج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يتوهم ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد على اضعف الثالث انا لا نم

ان مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوعية اذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يتم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح فيها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط مادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل تقاوم المحلل ولكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامران متظاهران على نقصة النقصان والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فيطفى الحرارة وخصوصا اذا يعين على اطفائها بسبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على اطفائها الى اخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة الوجه الرابع انه لو لم يمت اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها الكون فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا بتقدم نحن والذين بعدنا على العدم دائما الاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ لم يساو دوام الوجود اولى بما يليق العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود وجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود لمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا فيه ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت والحيا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطمع المظلوم في انصافه من ظالمه وذلك لا محالة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز وقوع نوع الظالم وظلمه في هذا العالم كما ترى ونعلم فليجز دوام شخص واشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد لوجب كان الاتقياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض والذين مالوا الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محالة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وامثالها تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية ووصول النفوس الحساسة الى ذاتها وذويها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكون الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الاتقياء يصل اليهم عوض الامهم ومحنتهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر يحصل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يتكون عنها موجود اخر فهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا يحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل التبدل والامداد الفوقاني ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء وانما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت
ومن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الالهي
اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وان يستكمل
بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة
عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما القوى النباتية
فصيرورتها غذاء للحيوان واما القوى الحيوانية فلتحصيل الاغذية وغيرها للانسان واما القوى الانسانية فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل
مادة الغذاء او النماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات او الموهومات او
العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية
او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه
في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التي تعرض بحسب الاسباب الاتفاقية والقواطع القسرية وبالجملة الموت
طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة فطرية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية و
صيرورتها اما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة واما شقية محرقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كالشياطين و
الاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الامراض والعداوات واما سائر النفوس الحيوانية فهي محشورة بين الطبيعة ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله فيخرج من العذاب ويتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم
والنطف في الارحام كالبذر في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كاليبس والجفاف
وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت وزمان القبر والبرزخ كالبيدر فكما ان البيادر يجمع الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وتخرج
القشور والتبن والورق من الثمر والحب فيجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة هكذا يجمع في الآخرة الامم
كلهم من الاولين والآخرين من كل دين قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ويكشف الاسرار يوم تبلى السرائر
ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء
ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عم الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان حكمة الموت
بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله للاولياء وتحفة للمؤمن ولاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا لمن ظن انه منهم بغير حق
قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق للنفوس البشرية وغيرها ان تتمنى
الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجسام كالدكاكين والاعضاء وقواها كالآلات والادوات وانما يجتهد الصانع في دكانه لاجل غرض
فاذا تم غرضه وبلغ امنيته تركه وكانه ودعه من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما ارادت منها بكسوتها مع الجسد وخرجت
كل فيما خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالا عليها ومانعا من الخروج الى معادها ومعادنها فان لها معادن
كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فاذن الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ
الانبياء ابراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذي يميتني ثم يحيين **فصل في تحقيق الكلام في القوة المصورة** ولنقدم ما قيل
فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا نستحيي منه قال افضل المتأخرين والمصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل
عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال بعض من سبق عليه ان هذه الافاعيل
وما يجري مجراها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملائكة وسيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تاثيرها باذن
ربهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام السفلية والاعوان وقد
بين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا تكون الا جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هي المفارقة الذات
عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل
كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتوليد
كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوجه في الافعال واصل الاشكال ههنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقاديرها

ووضعها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المني متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون
سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة
فالمصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الابعاض كان
الحيوان جملة كرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المني متشابه الاعضاء لانفصاله عن الانثيين
فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل في الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلاف محالها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان
الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان في نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول التعليل في اختلاف اعضاء الحيوان باختلاف اجزاء المني مما
ليست فيه فائدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر وهو كون المني تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف
اجزاء المني ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنها من الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء الحيوان
لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محالان ولتعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى
المادة او الجزء المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام لها الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها
في الحيوان الى النطفة المخالفة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا
جهة فعليتها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني
من المقالة الحادية عشر من حيوان الشفاء عنهم بقوله الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة بجميع البدن ولولا خروج المني
من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني وثانيها المشاكلة الكلية فانه لولا ان كل عضو يرسل قسطا لكانت المشابهة يجب عضوا
وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه او عضو ذي شامة او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي
هو نازل عن اللحم يكون لحما والنازل عن العظم يكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مر من الاشارة
اليه من لزوم الدور او التسلسل والثاني ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشيء بالقوة وهي في كل شيء امر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل
لها الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المني مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الا
انا لو فرضنا المني مركبا من اجزاء مختلفة فينقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد
ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون شكلها
كرة حتى يكون المتولد منه كرات مضموم بعضها الى بعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس في صحة هذه الادلة وصحة هذا المذهب وهو
كون المني نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفاء منقولة في شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع
في الظفر وليس يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يجيء منه شيء وحكى ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك
ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان
حيوانا لانه فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني انسان صغير وان لم تكن مرتبة فما الذي رتبها الخامس
ان المراة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما انسانان السادس ما المانع من ان تولدت المراة اذا انزلت وحدها اذا كان في
منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يتغير فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ولو كان
العضو تارة يخرج منه وفيه عضو الذكور وتارة يخرج منه عضو الاناث واذا جاز ان يكون ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون في ساير الا[عضاء]
بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفدا
واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد يغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر
لان الشجرة التي اتخذ منها لم يثمر والاجزاء الماخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما
يقول اصحاب الخليط فان كان كذلك فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجيء البذر والمني من كل جزء بل جزء واحد من البدن يكفي
في ذلك اذ في جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

لحاصلة من اعداد القوة المغيرة فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء والبحث في اكثرها مجال كما ذكره
العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه نقض
الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في الماخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب
اليه بالبرهان اقوى وازيد من ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي في صورته الطبيعية كساير الجواهر المعدنية وغيرها
ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كساير الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور تجوهرها عن التمام الا بما يتصل اليها من الصور
فيصير بها شيئا نوعيا تجدد بها وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة يزعم انها اقوى من الادلة
المذكورة وهي ان المني لا شك انه الفضل للهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا لان يصير جواهر
الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث
الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي
ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ايضا ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى
بالفعل ليس من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا التي وقعت لها الاستحالات والانهضامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى
الحيوان بالحقيقة الا من عند نفسه ولا يقوى الا بقوة باطنة وهذه المسميات عند القوم بالاغذية والادوية هي اسباب معدة لان ينفعل مادة
البدن من مبدا نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة وان الذي يسمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل
ابدا بل يعد لان يحصل للنفس حالة معقولية وعاقلية بالفعل فكذا في الغذاء والنمو وليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا لاجل
انبعاث هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية فيظهر اثارها في الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح
الصورية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات وتحريكات مواد الاغذية وغيرها وثانيها انك قد علمت ان المني هو الحاصل
فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة الشيء لابد ان يكون مثله او قريبا منه في الاستعداد فهل رجيع الحيوان مثله او عرق الانسان
مثل الانسان وثالثها ان المني عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان مثلها او قريب الاستعداد وبعد الانفصال عنها والخروج منها الى
مواضع اخرى لا نسلم انه قد بقي كما كان عليه فمن المحافظ على تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان المحافظ نفس الابوين فالنفس
الواحدة كيف يدبر ويحفظ اثنين من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يتجزى فعل النفس في غير بدن واحد ولو سلم فعل النفس في نطفة
لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا
بل منشا الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية فيتبع ذلك الوهن والانكسار في ساير اجزاء البدن كما عند
الحزن والخشية وكثير من الامور النفسانية الموجبة لاضطراب البدن ووهن قواه واعضائه الاصلية وبالجملة المني جوهر قابل للاعضاء
وقابل الشيء لابد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وعن ضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان وايضا المني
رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان
يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وقد مر ان اختلاف الاستعداد واللااستعداد من باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود
لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام واثبات الصورة لاجسام النبات
والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لا يجوز ان يكون الا امورا جزئية متعينة من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع
واما الامور اللازمة الوقوع وخصائص الانواع فلا بد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلي فاذا تقررت هذه الامور فثبت ان اختلاف
اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من
التشكيلات والتصويرات سيما في اعضاء الراس من العينين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان والشفتين وغيرها ومما في كل
منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا
يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المغيرة لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة ساذجة كالطبايع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون
الا على نمط واحد ونحو غرض واحد دون غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لابد وان ينسب الى امور نفسانية
منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي [illegible] بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون فاعله عديم

العلم والادراك كالطبايع وما في حكمها واما ان يكون له علم وادراك والاول ممتنع بشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم
المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخلو اما ان يكون هو الباري بلا واسطة ام لا والاول ممتنع بالبراهين القطعية والادلة العقلية
لان ذاته يتعالى ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق
معرفة الالهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء
والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها
من فعل الله لا في زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبايع وهو المحيي المميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء
ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه
ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكاييلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه
الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في ساير افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان ايجاده للوسايط
النازلة بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يكون في ملكه عبثا او معطلا ذلك ظن الذين كفروا والثاني لا يخلو اما جوهر عقلي من العقول
الصرفة والملائكة الرفيعة او جوهر نفساني والاول ايضا ممتنع بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير بتكثير الاعداد والازمنة فان تلك الجواهر
ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هي اشعة شمسه واضواء نوره يفنى ذواتهم في نوره ويندرج انوارهم في نوره واثاره وهو كون
فاعل البدن هو النفس لا يخلو اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل
فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبايعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء
هو النفس وهو ايضا لا يخلو من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته
والاول ممتنع لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز
والنقصان لا يملك الانسان لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات والترتيبات لابد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومولدها هو
امر من الله باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب في اطوار الكون كيف شاء الله بامره ففي بعض الاطوار
شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفي بعض النشآت شانها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة
لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفي طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي نشاة اخرى شانها
تصوير الذات بصور الحقايق والمعارف الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين
وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بنحو من الاتحاد فوجب ان يكون في المادة استعداد
القوى مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركبت فيها هيئات هي آلات
لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات والالات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع
هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة اعني المعقولات وجد ما بعدها وكما انه ينتقش في العقول تلك
الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الانسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه
والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التي بعد الوجود
الاول الواحد يشتمل لوحدته على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامه ومرتبته في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته
عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان الباري كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعاني حتى انه كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الانسانية مجمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن وهو اعضاء
من القوى والالات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الآتية في ساير الاعضاء حسب انبثاث الروح
المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها وتشعبها مجتمعة في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقول
بالفعل وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفصلها عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاجل غرض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكذا القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك يصدر عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعلا فانما يفعل خدمة وطاعة للنفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما خلقت لاجله من الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا نفسك ما دامت بالقوة في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية دينية صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ان اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه ان يصير فيها بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والضياع لكن من شأن تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى يبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها الات ولوازم وقوى منها الغاذية يتحد نوعا من الاتحاد وان اراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يعد من الات النفس وقواها كان تلك الالة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير بعده لقبضة صورة اخرى مستعملة اياها فاقهر عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى اخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها الانقياد لما فوقها ومطلوب ما فوقها ما هو فوقها بل يتحرك دائما ويجري في طريقه وبهذا يندفع الاشكال بان الصورة لو كانت من قوى النفس لم يجز ان يفعل الالة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بانها الة للنفس بل كانت بمنزلة صورة او كمال كسائر القوى الجمادية والنباتية التي تحدث قبل النطفة الانسانية فان الصورة الحيوانية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها تفعل افاعيلها لا على سبيل التوسط بل على وجه الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كالها ترتبت ذاتها وبلغت الى مقام الناطقة صحت معها استحالة ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وصلت كما انها تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله يتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر الحدثية الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في الاستعداد قضاء جميع هذه القوى والالات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها انسانا وصيرورتها انسانا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والالات واللوازم وقد علمت مما ذكرناه مرارا ان الامكانات والاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فان الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه واقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق فاراد ان الموجود من شأنه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي اخرها الى ان يصير بدنا انسانيا ذا اعضاء مختلفة مرتبطة كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى سائر الاعضاء كنسبة النفس الى سائر القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب والاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدء سائر الاستعدادات على سبيل القبول كما ان جوهر النفس مبدء سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون اخرى ولا فعلية طرف غير طرف حتى يكون مادية عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة للقوى كلها فيصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والحيرة والنفرة والافعال

المختلفة

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توحدت في الاولى والعقول الفعالة وجد ما وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها الشاملة على حقايق ما يصدر عنها على نحو اعلى واكرم فكان التفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال النخل على الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان بتركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات لا بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدء الاصلي في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف واكمل الا انه لم يذهب الى الاول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لو يبق فيه مجال ريب وشبهة فتبين من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة نوع كبساطته على هذا الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسائط العقلية والقوى النفسانية والالات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من دأب الحكيم المباشرة الكنس ودفع الفضولات ومزاولة المزابل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات والانفعالات ومن عزل الوسائط عن فاعليها فما قدر حق قدر عظمة الله كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء الاية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان جميع الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ولكل منها رقائق جزئية موجودة باسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان واين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية والاندراج فالحقائق بكليتها في وجودها العلوي الالهي لا ينفصل ورقائقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لسائر المراتب تنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما يرى معنى نزول الملائكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى الى جبرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحد اركان عرش الله الاعظم وعظم منزلته وحضوره لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن رقايقه وجوده بحكم احاطته وتنزلاته ونصرفاته فيما تحته قائمة بالنفس الحلالية فكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعاملة لاحيائها على شاكلة عمله من جذب الاغذية وتجريد العلوم محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقام الاصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن وكذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعالى اذ لا يشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من اهل القدس والجبروت وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة بسائر من يتصل بالملهم من نبي ورسول وحيا كفاحا وصراحا او وارداً وملهما الهاما وتعليما بانواع التمثلات والتعليمات كما قال الله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقواه اشارة الى رقائقه المتمثلة للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلى الله عليه وسلم وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله وهو في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية وهو في وقفة الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية وكذلك ميكائيل قائم بين يدي ربه خبير بما يتلقى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت وزمان التنزيل تنوعات ما يحصل ارزاق الخلائق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمال الرزق من الادميين وغيرهم في نفوس انواع الارزاق البدنية فرقايقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامه ولم يتغير عن حاله ولا يشغله شأن عن شأن وهكذا

في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى
الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والمنمية تخدمان المولدة والغاذية تخدمهما جميعا ثم
القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة و
الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة يخدمها البرودة فانها اما ان تعد الحرارة مادة
او يحفظ ما افادته الحرارة من التحليل ويخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة
الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية الهيولانية اولا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كرتبة العقل الفعال فبدأ
الوجود من ازل المراتب نازلا اليها من اعلى المراتب فوجود مبتدئ في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تعود على نفسها فينعطف
آخرها على اولها كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يلبس
بها فهذه القوى كلما ارتقت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعدما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر يتحد مزاجا واحدا والاخلاط يتحد
عضوا واحدا والاعضاء تتحد بدنا واحدا له ذات واحدة وهوية نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع
الاشياء كالاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذا نظرت الى ذاتك مجردة عن الاغيار فتراها عاقلا مدركا للكليات
والجزئيات متوهما حساسا سميعا بصيرا ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان
الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة لكن في المركب الموجود لا بد ان يتحد ضربا من الاتحاد اذ ما لا
وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون
وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بانا رأينا كيفيات
وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا آثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا فكذلك رأينا افعالا نفسانية في بعض الاجسام
فاثبتنا من جهتها ان لها مبادي اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها
لبعض الى ان لتلك المبادي مبدأ جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والآثار وهو اصل حقيقتها وصورة صورها ونفخ جميعها وهويته
كلها ثم اتضح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفناء فهي باقية عند الله
محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلام اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل بدن نفسا واحدة
وان القوى التي احصيناها ليست نفوسا بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من القاصرين لما رأوا في الانسان آثارا ومبادي طبيعية
كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر ورأوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية
والتوليد مما يصدر من نفوس النباتات ورأوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم رأوا فيه افعالا
وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ادنى من
هذه الطائفة واوضع منهم في هذا الباب رأى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من قبل تعلقها
الى الجسد حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالآلات لذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها
والامر كما زعموه بل الجزء الانساني له هوية واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا قليلا الى درجة العقل
والمعقول كما اشار سبحانه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن
رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كعشق مجاور لم يكن سوء المزاج او تفرق اتصال البدن مؤلما للنفس الحاسية كالالم عقلية
فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلي
وهي متضمنة ايضا قوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفل وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها
التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الاعظم ان النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتية
وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها الحدود
الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس
كما ان معاني الانواع الجسمانية بوحدة العقل متحققة صائرة اياها بعدما ارتقت عنه من حد المحسوسية الى حد المعقولية فكما بوحدة العقل جميع

جميع القوى المدركة والمحركة وان لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها
مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حق كل مرتبة ومقام ونظرهم
الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا
حق الله وحق ملائكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة
من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال التي نصبهم الله
لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففات عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن اخطأ
الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعدما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا
في آيات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى
وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى **فصل** في الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما وقع فيها على سبيل
التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها
بعوارض اضافية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها لبعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وتفرقت
عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع اخرى نفس نباتية موضعها الكبد و
نفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية سلطانها في الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم
الحيواني ثم الانساني والاولان ينعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرى اذ ليس حدوثه
بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل بامر رباني ورشح الهي ونسبته الى الحيوانية نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله
كما سنعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة من القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل
الفعال والذي قبله والذي بعده العقل المستفاد وهو الذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية
وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما في الغاذية والمنمية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان نوعيتان محركة ومدركة والمحركة اما باعثة
او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احدهما شهوانية والاخرى غضبية يخدمها المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء المتحركة للاعضاء نحو جذب الشهوة بجذب الاوتار الى جانب المبدأ وهو القلب وفي جذب الغضب ترخيها
وتمدها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم قسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك من الداخل
الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والظلال له والمدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني
فمنها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة باعتبار الحيوانية وبالمفكرة باعتبار الانسانية ثم الوهم
ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما النفس الانسانية فتنقسم الى عاملة وعالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها ان يتسلط على سائر
القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العالمة فهي القوة النظرية
وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعالمة يجب ان لا تنفعل
عن قوى البدن والعاملة يجب ان يكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم القدس لكيما يحصل لها ملكة الاتصال بالمبدأ الفعال
والصورة المجردة بالفعل المطلق بعدما كانت بالقوة المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها
ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطالعة لتلك الصورة في ذاتها او ذات مبدعها
القيوم اياها على الدوام فهي عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كمال الانسان البالغ الى كمال مرتبة وهو رئيس سائر القوى
ويخدمه العقل بالفعل ويخدمه العقلان المتقدمان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان
النظري يحدث بعده ويستعمل ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا
التي تلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالايتمار لها والقوة الخيالية
يخدمها بعرضها الصور المخزونة الصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبول ما يورده الحواس
من جانب وعرضه اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لتنظر فيها ويدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس يتأدى من الحصر

كلها

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجودا انفسانيا اعلى وارفع من وجودها في
مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تتنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع و
الحواس فتصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس اذا ارتفع الى مقام الخيال كانت
قوة مصورة ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتاخرين من الفلاسفة كالشيخ
واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومباديه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان
كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال نفسنا حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس وقد
قدم البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المضايق والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في ان هذه المراتب من
النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كامر فالنفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما
تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة
وكونه حيوانا بالقوة فصله المميز عن ساير النباتات الجاعل له نوعا مباينا للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة
النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والشخص ح حيوان بشري بالفعل انسان نفسانى بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية
مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والاشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين
غالبا فهو في هذه المرتبة انسان نفسانى بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيمة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين
وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكا بالفعل
من ملائكة الله الذين هم في صف العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين
او يحشر في زمرة البهائم والحشرات **فصل** في طور اخر من تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة
الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنودا مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل
الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا والجندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح
وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب مسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا تستطيع
له خلافا ولا عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير
الاعضاء وتسخير الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهذا السفر الى الله
وقطع المنازل الى لقائه فلاجله خلقت القلوب قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب
الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولا الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه
من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل جلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو
البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة
وافتقر لاجل دفع الموذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب التي بها يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو اليد
والرجل الذي يعمل بهما بمقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء لم
ينفعه شهوة الغذاء والفه فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين و
الاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا تحويه مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها
ثلاثة اصناف احدها باعث ومستحث اما الى جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث
بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لا سيما العضلات
منها والاوتار والثالث وهو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود
ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما تبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى
ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايد به من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث

وهو

وهو المدرك من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضا خمسة
فهذه اقسام جنود القلب قال ابو حامد اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما فيعينانه على طريقه الذي يسلكه وتحسن
مرافقتهما في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي
به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند اخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الاخرين
فانهما قد يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقينا وخسر خسرانا مبينا وذلك حال
اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة ويجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه
ولعمري انه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق وعبر غيره واثاره عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالمشاة وذلك لان القوى
المدركة اسرع وصولا الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها آني الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة
وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما
ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب الجوابات الصقلية ذكر فيه قال الملك الحكيم من الحكماء كيف طاعة الملائكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس
الخمس للنفس الناطقة قال زدني بيانا قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة
لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وادركتها واوردتها اليها
بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم
ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تتصرف فيها الا في القوى الحيوانية على اقسامها النفسانية وما
يتفرع عنها من القوى المنبثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الاكوان العقلية الروحانية والجسمانية كلها طاعة الملائكة الملكوت
قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستين وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورة
الرحمن بعد ما روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستاذن عليهم في الدخول
ويدخل ولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء
كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال عليه السلام فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون بهذه العبارة فجاء بشيء وهو من
اكبر المكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فلم يعبر بها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشأة الطبيعية والارواح من
عالم الامر فلم يعط العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله
وما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امرا في العالم ولا نهيا ولا خلافة ولا
تكوينا عاما وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا
غيره فان صح المضاف في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع في التكوين
بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا ينتج في كماله
ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر بتقيم عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من
عصى وبان ارتفاع الوسائط لا سبيل الا الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن اباية قال له يد الله مع الجماعة وقد دبرنا فذة ولهذا الواحد لا اثر له
في نفسه حتى صار شيئا واحدا انفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله قاطبة فان يد الله مع الجماعة فانه بالمجموع ظهر العالم
والابد الكبت الا هو انظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية
للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان
واكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي ضربت عنها افئدة
اولي الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان
وبين البحث والبرهان ولنعد الى حيث ما رقناه **فصل** في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلفت الاطباء والطبيعيون في هذا
فزعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان اول ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا ان ذلك
هو الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا بلا حجة

في ذلك لانه مبني على ما قالوه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن ذكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولي لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الامام الرازي بان تكون الاعضاء
متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحار الغريزي فمبدأهما هو القلب فهو اولى بالتقديم اقول ليس مراد المستدل
ان الكبد كان يعطي الغذاء للاعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية
ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضي ان يكون المتصف التي
فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم معدن القوى النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوة
الحيوانية والذي يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي هي غاية القوتين الاوليين هذا اذا نظرنا الى الترتب
الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طريق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتب العلي
والمعلولي والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قال ابقراط ثم القلب ثم الكبد ثم ساير الاعضاء بل المقدم هي الارواح التي
في الشبكة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم ساير الاعضاء البسيطة
ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الالهية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على
الكل بالذات وتأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفائضة
منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم
القلب بانه لا شك ان في المني ريحا كثيرة وفيه الحرارة والخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحارة ولذلك يشتد بياضه واذا ضربه البرد الذي هو
بالتجمد والتكثيف يزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك وجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه امس
ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها
عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واستعدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم
لابد ان يكون لذلك الروح مجمع حاصر لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحي اول ما
يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المني وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولوية من الجانب
الاخر فلابد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون ساير الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها
كما مر في ابطال مذهب من ذكرنا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم من اجله وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون
من مجاورة الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه الا ان الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه بما يوجد في الاجرام
النباتية من الاجزاء اللطيفة ومنه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذي يكون منه
اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم ينضم اليها الاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية
التي فيها فيتكون وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حتى يكملها في الجوهر وتزايدها في المقدار الى مرتبة اعلى وموضع اشرف واقوى فيضم الى
المجمع الاول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة مجمع اخر وحاصر اقوى واحر واقبل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد ساير الاعضاء بعضها
للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة يتزايد اجزائها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان
مطاع يحفظ الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان لحراسة السور والعمل واقامة الفكر والعلم

فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما تحدث لم يحدث في حد
الاربعين عاما بجعل الفعال واما النفس المتميزة عن ساير النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس
في ذلك ان مني المرأة تصير ذا نفس متقوم بقوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يكون من نطفة المذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار
ذلك ذا نفس يحرك النفس الى تحليل الاعضاء وتكون تلك النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية احدثت النفس
الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها وكذلك ...
واعضائها وايضا فاعضاء الحيوان لا يتم بالحس وحدها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والا
يحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التي جاءت من الاب يبقى الى ان يحلل المزاج لاستحالة الزمان ثم يتصل به الغاذية الخاصة كان الشقا

من الاب لا تمنع من توهمها ان يتم تكليف الاخرة بل يبقى يدبر به مادة ثم يحتاج الى اخرى كان ما يؤخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع
الغاذية التي كانت في الاب التي في الولد ولكن لم يخرج التغير به ان يعمل عملا مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين
في الناطق تعلقت بها النفس الناطقة ويفيض منها الحسية اما الناطقة فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل يكون كما في السكران و
المصروع دائما يستكمل باموره من خارج هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ واني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة
في شيء منها وفيه مواضع انظار وحكمية الادراك اذا استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن اخر غير صحيح بما ذكرنا ان قوى
النفس باقية بعد فناء الاب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالاجرام لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد
فاضت عليها من المبدأ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب المعدة للمزاج وثانيها
الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا يتدرج الاستعداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان يتجرد ويرتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا
وتدبيرا وفعلا وتأثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت شخصا بعينه
معطلا عن فعلها وكمالاتها اللائق لها من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا لما اقيم البرهان الحكمي على نفيه وليس في مثل السكران
والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في
ذات النفس بل النفس انما يصير ناطقة بحركة جوهرية وبعث في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الالة قبل
مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة فما لم تكن النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما
ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه
ويتضمنه من قبل مع تعاليها اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية ومما
ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غايتها كمالاتها واتصالها بالعقل من ان العقل الفعال كنار تأثر منها
فحم بالحرارة واخر بالتجمر واخر بالاضاءة والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر
مما تقدم عليه فهذا مثال لمراتب اثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس
اشتمال العليا كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال العداد على ابعاضه الوهمية بل على ضرب اخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات
الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الاثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشأة
داثرة الى نشأة باقية فيصير بذاته من المفارقات عن الاجسام وعلائقها فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يطول شرحه

فصل في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الاخر بالنوع والماهية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذلك
القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الاثار الغريبة الصادرة من القوة بلا واسطة
والا فلا يستدعي اختلاف تلك القوة ماعددا او نوعا ولكن الاثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعي اختلافها نوعا اختلاف
تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدأ القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلك اخر ولكن الاله كل فلك هو الذي اله
جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الاخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلا
واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الاثار والصوادر وهكذا قياس ساير القوى والفواعل والعرض
ان تعدد الاثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كانت قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود
فالنفس مع وحدتها ... جميع القوى المدركة والمحركة المخالفة نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن وهي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد
الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية واتحاد
جميع القوى المحركة الشوقية في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان

فصل في اثبات القوة الحيوانية للانسان
اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخط به
الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسان
والنفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لابد في الانسان من وجود القوة
الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى النباتية بل على الوجه الذي حققناه في الفلك

من كون النفس الحيوانية هي بعينها النفس المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والاثر فالقوة الناطقة فيها بعينها هي القوة الحيوانية التي لها
هذه الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه
القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على انها قوة
منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية
الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها وذلك القاهر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة متقدمة
على مزاج العضو حافظة اياه عن التلاشي والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية
من فصل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول بط لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني بط
بوجهين احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مهيئة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه
القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي بط فالمقدم مثله فاذن هذه القوة
نوع اخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على المغالطة والالتباس اما
بيان القصور فلان احدا يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولكم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة
قلنا لا نم بطلانها بل يقول قوة التغذية باقية والاسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره وليس الامر كك غاية الامر
ان لا يظهر اثر التغذية ظهورا بينا لمانع وقولكم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مهيئة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في
النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في ساير الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للانسان والسبب في ذلك
على الوجه الكلي ان جهة القوة تنافي جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وخمدت انفعالها بتلك الصورة
فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية ومراتب القوة
لم يمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حين بساطتها فالنار الصرفة لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض و
الماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت صورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات
لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذلك الانسان لما كان ضعيف
الحيوانية كما قال لم خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانيته جسرا لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما بيان المغالطة والالتباس
فقد علمنا ان القوة الحيوانية ليست الا مبدأ الحس والحركة فان الحيوة الحيوانية مشروطة بهذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا
في العضو المفلوج بل قد بطل واضمحل فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين فالحق ان الموجود في العضو
المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يجري من الكبد الى ساير الاعضاء واما القول بان
الموجود قوة الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال القوى
الحس والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذات القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة
وكان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس
الانسانية مادامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدء لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة
في قبول فيضها فبعضها يتعلق باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق بعض
قواها كالطبيعية وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر
الشديد يرتفع اكثر قواها القريبة من اضلاعها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض
اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن وفسد ولو تعلقت بكليتها لحس
منها في النوم ما كان يحس عند اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت
فالعضو المفلوج شأنه ان يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان الاستدلال على وجود القوة الحيوانية
من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح فالمصير في ذلك الى ما احكمنا بيانه واوضحنا تبيانه **الباب الرابع** من علم النفس في احوال القوى
المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت

ومنها مبادي الحركات الارادية وهي ازل درجة من مبادي الادراكات جملة وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى تلك القوى ومنفعة
كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية
كالياقوت والحديد والنحاس وغيرهما لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعد له الات وقوى هي خوادم له اما
القوى فقد مر ذكرها واما الالات فهي العروق الدقيقة التي نراها في كل ورقة يتغلظ اصولها ثم يتشعب ولا يزال يستدق والى عروق شعرية
تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقصا لحاجته غير تام الوجود
ولا مستقل في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يماسه ويلاصق اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع اخر فان الطلب انما
يكون بمعرفة المطلوب بالانتقال اليه وبعد الطلب يكون بالمعرفة يمكن الى المعروف الانتقال اليه والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان
معطلا وجود ما فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعوره
لا ينفعه بما جبل عليه فعناية الله تع تعلقت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول
مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها اشد ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الاعضاء كلها الا نادرا لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة
الكيفيات الاولية فما اعتدلت وتضادت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك
الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لانه وان لم يحس اصلا فليس بحيوان وانقص درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه
فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس يخلق في كل حيوان حتى الدود الذي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبض للهرب
لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان الملموس كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر
في كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فافاض له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف
كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شمه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان ايضا لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك ما بعد
عنه ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء محجوبا عنه ولا
يبصر عدوا محجوبا عنه وقد لا يكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدار عند
جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك الاشياء حاضرا واما الغائب فلا يمكن معرفته الا بكلام ينظم من حروف واصوات يدرك بحس
السمع فاشتدت الحاجة فيه اليه فخلق له ذلك وميز بانفهام الكلام عن ساير الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنيه ولا الحيوان لو لم يكن قوة الذوق
اذ يصل الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فياكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصب في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فتجذبه وربما
يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفيه لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك اخر يسمى بالحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه
ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى
وقد تؤذى بها ولو كان له التخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر عما لا يدرك
بالحس اذ ما لم يتأذ بشيء فلا يدرك انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها يعرف جزئيا لا يدخل وتلك القوة هي الوهم
فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اولا من غير ان تأذى فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتأذى به وكذا الشاة من الذئب
اولا يحذره وتحب الجمل والبقرة مما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا تحذرهما والى الان يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات
وبعدها يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا توهم ولا يقع الاقتصار في الحذر
والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الاجلة ويطلب الخيرات الاخروية فميز الله الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك
عواقب الامور ومضادها وخيرات الاخرة وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية
والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه وارادة اياه في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه
يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وساير الحواس معطلة في حقه فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه
يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال وجود
الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات لان الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء
الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف في ذلك لا يدعوا الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المال فلا يكفي هذه

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوقها لشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادى بنور الله الى العواقب الاخروية المعرف لحسن الثواب وقبح العقاب وهذه الداعية هى المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعث الدين وهى التى خص الله بنى آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت اشارة العقل كما ان الشهوة تحت اوراك الحس هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره فى هذا الفصل لجودة نظمه وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل

فصل فى اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضى لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف لمزاجه حتى لا يكون محرقا اياه مجمدا او مجمدا ببرده او مبعدا لطلبه او يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التى يستبقى بها الحيوة لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولا لجلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذى يسرى فى جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون غير مبدء الادراك اللمسى اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا فى كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون سائر الاعضاء الكثافتها وظلمتها لان مدركات هذه القوة هى الانوار فيدركها لابد ان يكون متحدا معها بالهوية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا الا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف فاستحال ان يكون نور البصر ساريا فى تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وسائر الادراكات الباطنة كالوهم والخيال لان البدن واعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية فلا تدخل هى فى عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى مثالية اياها كما يقع فى ادراك الوهمى والخيالى ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة فى عضو كالدماغ كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهى وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية فى جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر فى غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جزء لطيفا شفافا او نحوه مناسبا للمادة وكذا القوة وليس كل عضو جزءا لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرائحة والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة كثيفة او لطيفة قابلة لان تقوم بها قوة اللمس ويتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن المباحث ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب اليابس والحاكمة بين الصلب اللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاختلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها وان كان من جنس مادته ذكره خاليا فى ذاته عن صورة الكيفيات التى ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم تتكيف بكيفية المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل فى الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال فى باب اللمس لان العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضى ان يكون المحل للادراك خاليا اصلا من جنس ما يدركه بل يقتضى ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه وعن ضده والمعتدل القائم الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالى عن الانواع كالماء الفاتر فانه كاللاحار واللابارد ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة فالاقرب الى الاعتدال ومن ثم ان نقول انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل انها ما يلائمها ويهرب عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس اذ كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك فى النباتات فان الارض يهرب عن العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولت النار الصعود فان عارضها فى صوب حركتها مانع بحثت عنه الى سمت آخر بل الى السفل وصعدت من الجوانب التى لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته انحرف عنه الى جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يمتد الى جانب الماء شعب اصوله ليسهل وصول الماء اليه فيجذبه الى غير ذلك من الحركات لطلب الملايم والهرب عن المنافر فكل ذلك يدل على شعورها بالملايم وعن الملايم واتيها ذكر

من ان الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوايل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة لاعتداله وكذا لما يلائمها ويناقرها حتى يطلب بها الاول ويهرب عن الثانى وهذا الوجه جار فى النبات ايضا بل فى الجماد والعناصر لكنا نحتاج بعد تمهيد ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الا حضور لها فى غيبتها فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهى لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سايلة وشرط بقاء الحيوة فى شئ خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس ببعيد ان يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهى لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك به وله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب مغمورة بالاعدام والنقائص وبعد ارتقائها وارتباطها بالمبادى العقلية والنفسية المجردة عن المواد والاعدام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة فى المواد وهى اقرب مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة فى النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك يظهر فى النبات شئ من آثار الحيوة دون هذه الاجسام

فصل فى الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق اعم الحس بعد اللمس للحيوان واشد القوى بها خصوصا فى اللمس لانه ايضا شعور بما يلائم البدن لطلبه لهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان لادراك اقوى والذوق ايضا مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملاقاة بالسطوح الظاهر بل لا بد من نفوذ ذى الطعم فى جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تؤدى الطعوم الى الآلة بصحة وان كان لها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان الآلة يجب ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية ما يناديها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفى لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لآلة الخارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لا الى ما خرج عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها وآلاتها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشئ فيها بعينه وجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشئ للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة هل يتوسطها ايصال الاجزاء ذى الطعم بان يختلط معها وتغوص معها فى اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤديها من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا فائدة فيها الا كونها بعد دفرة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس بملامسة ذى الطعم من غير واسطة وعلى الثانى يكون الملاقاة المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها انه يجب ان تعلم ان المذوق فى الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التى تقوم بالجسم المطعوم ولا التى تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا التى تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التى تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال فى سائر الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما يجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة

فصل فى الشم وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هى الروايح بملاقاة الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها ضرب من اللمس لشبهها فى اللطافة الى الذوق كنسبته فيها الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذى الرائحة وتؤدى بها الى الخيشوم او يخالط باجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برائحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واحتج الذاهب الى الثانى بانه لولم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروايح بسبب ذلك والتبخر ولما كان البرد يخفيها ومعلوم بان التبخر يبطل الروايح

وايضا نرى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح تملأ المحافل انما يكون لتحلل
تحلل شيء وجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويصغر حجمه واحتجوا ايضا بانا نرى الكافور وغيره يأتي على جوهره كله فيكون عدد الرائحة
تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه فيكون مجموع الاجزاء التي تحلل منه في جميع
تلك البقاع التي ترتب على القطعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخر او ما سبيله يجب ان يكون النقصان الوارد عليه
في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل
ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم بحيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون اضعف الحيوانات
في ادراك لطائف الروائح الغريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح في نفس الانسان
غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احديهما من جهة الموافقة
والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مثلا فيقال رائحة حلاوة
او حموضة او رائحة ورد او مسك وقيل الشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين المبصرة
فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق
ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة
الطيب بما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير وقد رد عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هناك
هواء ولا بخار وهذا الرد ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا لم يقم عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في عالم العناصر ومن افاضل
المتاخرين من حكى عن بعض اهل المكاشفة انه عند انفصاله بذلك العالم يوم او بعضه شم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا
الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون
بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب لهم ذلك ما هو مستعد له ويتجلى لك ما يصحح هذا القول ونظائره **فصل**
في السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت
والذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادي
الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل عليه امور احدها
ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها
ان من راى انسانا يقرع بطرفه على سندان او بمقرعة على نقارة فان كان قريبا منه سمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما
بعد منه حصل سمعه بعد زمان يتضاهى طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة
على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتادي الهواء الى اذنه وامتناع ان
يتادى الى اذن غيره وخامسها انه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك
الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وههنا اشكال قوي وهو ان احدا اذا تكلم من وراء جدار غليظ وجب ان
لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان
يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج
فان تادى ذلك التموج الى الكلمة الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لو تادى بل تادى الى سمع
كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع
البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما يكون
باطلاق الهواء بعد حدوثه على نحو مخصوص فيكون التموج الشامل للحروف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في واحد واحد
من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور بما يشتمل عليه من الصوت هذا ما ذكروه اقول عندي ان محاولة تحقيق التادي بالنحو الذي حصلوه فان
كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت متكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائه في غاية
البعد بل انه غير صحيح والاولى ان ادراك الصوت يكون وصول الهواء الى الصماخ وليس الحق ان النفس يحس بواسطة الهواء الواصل

الى السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغ بها الى الصماخ
بل لان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا الابتناء
على ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلا منا هناك في المدرك بالذات
للنفس والمدرك بالذات لها هيهنا هو الصوت الادراكي من المسموع الحاصل في القوة السامعة وانما الكلام هيهنا في المحسوس بالعرض وهو
المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي
يصير بسببه جميع هذه الثلثة اعني الالة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون
وبأي حال يقع وهذا سر احتياج كل قوة جسمانية في تأثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما يتأثر فيه او
يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة وآلة واحدة للقوة فكما يتأثر مادة القوة بفعلها كذلك يتأثر
ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع البحث الثاني انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس
او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع
والمقروع فقط بدليل انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في التموج عند بلوغه الى
الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيثيات دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها
القوة هناك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اللمس لا يدرك بالملموس ما يلاقيه ولا يشعر به من جهة اللمس الا حيث يلمسه لا فرق بين ورود من
ابعد بعيد واقرب قريب لان اللمس لا يدرك الملموس من حيث ابتدائه او لا في المسافة بل من حيث انه ولما كان التمييز بين الجهات والقرب والبعد
من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة
وانما يدرك البعيد والقريب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فباطل لان الصوت قد لا يكون
على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر للانسداد في اذنه التي يليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يصل التموج
الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها واما الثاني فهو
باطل لانه لو فرق بالبعد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن
ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يهتدوا
الى ما اشرنا اليه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والبعد بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء
الذي هو في المسافة التي فيها والحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكه من الذي وصل الينا الى ما قبله
ومنه الى ما قبل قبله من جهته وسبيله وورده فان بقي منه شيء ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا في جهة وبعد مورده وقرب مبدئه وما بقي من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم
يبق في المسافة اثر يتأدى بنا الى البعيد المبتدأ لم نعلم من قدر البعد الابعد ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من عالي الجو وبين دق
الرحى الذي هو اقرب منه الينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك
واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه
بعد ان سلمنا انه يتتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منه الى ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها
كان وروده من ان الصوت يدرك ثم بعد التتبع تدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة ثابتة
ولاحقة فنقول مدرك السمع ح ليس الا ذلك الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن مدركة للسمع مع انه لم يكن الصوت
الحاصل في الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة اخرى ايضا جهته كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو
مح لان الصوت الجزئي لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما برهن عليه مع ان المدرك للسمع هو
الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف وهذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها قد حصل

يتبع التموجات الهوائية كما ذكر وعلى الوجه الذي حققنا فلم يلزم محذور ولان المدرك بالسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة ولعمران وجوده في شيء وكونه في جهة او على وضع شيء اخر والمسمى بالعوارض المشخصة [illegible] ليست من عوارض التشخص وانما عرفنا بالقياس البرهاني ان هوية ذلك المتشخص كما مر فيكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهته وبادراك اخر قربه وبعده لان هذا شان العقل وليس شان الحس الا ادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد والتشخص متحد في ظرف التحليل العقلي فكان المحسوس شيء واحد فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك لوجوده وادراك بانه في جهة كذا وادراك بانه في موضع كذا البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتأدى بها الى السمع ان القدماء اكثروا في سماع الفلكيات نغمات الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروائح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس فيها قول صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كمالاته وخيراته انما يفيض من الاوائل على الثواني ومن الاعالي على الاداني وهكذا الى ادنى الوجود وكلما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واصفى وكلما توسط في الاسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الا ترى ان الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع الطف واشرف واصفى لصفاء القابل حيث يزول عنها كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود في القوة العقلية على نوع اشرف واعلى وجوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حس الحيوان يختص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا وحينئذ بل لا استبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا على الروائح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة انما هي التي تكون في الخارج عن قوانا ومشاعرنا الباطنية بل ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروائح والمشمومات على وجه تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم لا شك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم والشهية والروائح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة في هذه الامور المعتادة

فصل في البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب واول الزوج الاول ينبت من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وقوة الابصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب الى عند الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورته له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالاشياء الخارجة وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد الوجه في المرآة الصغيرة

مع صورة م

اذ المراد

اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا فيما بينهم فان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويتحرك بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار ومال الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلاثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلاثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول وقلنا ان الاحساس فقط ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا هي حاسة ولا محسوسة الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصوص من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية ومذهب خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور منها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها انا لا نحول بين ادراك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لم يمكن ان يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بان احدهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الراي ان تكون معدودة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء المدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات انما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات لا للشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجودها لكنها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها والا لزم تكثر العلل الفاعلة للشخص الواحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان تسمية هذه الاضافة من النفس اليه بواسطة البدن الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذاة والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما ظهر ان النسبة الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار والمادة واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدا وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدا قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدا عدمه وخفائه فيوجد لهما اضافة في ذلك الشيء فثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما تتحقق على ما قررناه في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منها على انها كما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف فهو من المذهب المقصود فيهم الناقل فاذا دل البرهان على ان الرؤية بحصول صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريها فثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخرين المشهورين

فصل فيما تمسك به اصحاب الانطباع وتعقيبه بما يرد عليهم وذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلانا نشاهد من النور في الظلمة اذا امتلأت الجفن من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الجفن السوداء ولان الانسان اذا نظر الى مخروط فقد يرى عليه دائرة من الضياء

واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان اغمض احدى العينين يتسع

العين الاخرى وما ذلك الا لان جوهر النور اذا امتلأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانوار

مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك المحسوس بان يأتي صورة منه اليها لا

بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار وأجيب بانه تمثيل بلا جامع اقول في سائر الحواس لا اتيان ولا خروج بل انما صورة مناسبة

للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها

بقي صورتها في عينه زمانا ودفع بان الصورة في خيال لا في عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء يصغر اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا

بعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه يتراأى بهيئة المخروط

ومعلوم ان ونزابيه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشيء الذي في الزاوية الكبرى اعظم من

الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانه

لا تفاوت وأجيب بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان ذلك لا يلزم عظم الزاوية عظم المرئي

صغرها صغره محل نظر وخامسها انه لولا الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل

واحد منها معطلة فان الفائدة في كون الجليدية صافية ان يتخيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انه لو كانت على الصفاء الاستدارة لكان

لا يلقى من المحسوس الا النقطة فلما عرضت قليلا صادفت اخذه من اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة

الجليدية والقرنية انما لم تكن لاجل نفوذ الضوء فلو جرم لا يمنع الضوء ولا الشيء الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين وأجيب بان

هذه الحجة غير برهانية اذ من الجائز ان يكون خلقة العين على طبقاتها واشكالها ورطوباتها لفوائد اخرى سوى الانطباع وسادسها ان الممرور

قد يبصرون صورا مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في البصر او في جزء

من اجزائه واذا ثبت كيفية الابصار في بعض المواضع وانها بالانطباع ثبت في غيره ايضا لعدم الفرق وأجيب بان ذلك يدل على ان الابصار في هذا

النوع بالانطباع ولا يدل على ان ابصارنا الموجودات الخارجية لاجل انطباع صورها اقول الحق ان هذه الحجة قوية على ابطال مذهب الشعاع

ومذهب من يرى ان الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكده وسابعها ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا

تخيله متى شئنا واذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذا القوة الباصرة وأجيب بانه مجرد تمثيل ثم الفارق ثابت لانا انما اثبتنا الاشباح

الخيالية لانه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلحصول المبصر في الخارج لم نحتج الى اثبات صورة منطبعة

في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول ان الابصار حالة اضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج واما ادلة نفاة الانطباع

فالحجة الاولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار بالانطباع لاستحال

منا ان نبصر الا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه احدها ان الجسم الصغير مساو للكبير في قبول

الانقسامات غير النهاية فلم لا يجوز ان يقبل شكله وثانيها هب ان البصر لا ينطبع فيه الا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة تعلم ان ما صورته هذا

يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الاشياء وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف

كرة العالم فاذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من

ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وتاثيرها في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها

الممرورون فانهم قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة فلا بد لها من محل وان كان محلها الروح فما بالنا من بدننا في ان يكون الشيء العظيم منطبعا

في المحل الصغير فليجز في الابصار مثله وان كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح اما اولا فلانهم استدلوا على ان المدرك للجزئيات لا يحل

ان يكون هو النفس واما ثانيا فلانه اذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع انه لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلان يعقل

انطباع الصور العظيمة في الجسم الصغير كان اولى واما ثالثا فلانه اذا جاز انطباع تلك الصور في النفس صح القول بالانطباع وصار النزاع بعد

ذلك في محل الانطباع نزاعا اخر والجواب اما الاول فهو ركيك جدا لان الجسم الصغير كونه موافقا للجسم الكبير في عدد الانقسامات لا يوجب ان

يساويه في المقدار ولا في مقدار الاقسام واما الثاني فلان الابصار امر لا يلتبس فيه مقايسة واستدلال واما الثالث فالقول بالانطباع

في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان وسبب رؤيتها هناك شيء اخر غير الانطباع كما ستعلم واما الرابع فهو ان الصور الخيالية

والتي يشاهدها الممرورون ليس في محل عنده احق بل من ان يكون محلها اما جرم حيواني بسيط او نفسا بل هي صور معلقة يشهدها النفس ويحفظها اما

بانه شاهدها او الذين استدلوا عليه ليس الا ان محل الصور الجزئية لا يمكن ان يكون هو النفس وان القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها

المجردة واما ان كل ادراك فهو بحلول الصورة في الجوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم ان انطباع المقدار العظيم في الا مقدار له

معا محجر قياس تمثيل بلا جامع غير وارد هاهنا اذ قد علمت ان المعتبر عندنا على النفس ليس محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح ان كل مقدار

فاما ان يساوي او يتفاضل ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير واما الشيء الذي لا مقدار

له فهو يقبل في هل عندنا الاكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ واصحابه بانهم لما جوزوا ان يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا

مقدار لها في ذاتها فكيف يسمع لهم ان يحتجوا اهل القول بالانطباع في باب الابصار بان الصورة الخيالية قائمة بالخيال او النفس فلما جاز انطباعها

في النفس فليجز انطباعها في البصر فان انطباع العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له اقول فرق بين ان يكون

الشيء متصفا في الخارج بانه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقا وكالخط والسطح باعتبار وبين ان يكون الشيء في نفسه يمكن له ان يتقدر

بشيء وان لا يتقدر بان يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدرا ولا لا متقدرا بل يقبل كلا من الامرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها

الى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها الى ان يتكمم وان لا يتكمم على السواء لانها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف

ما اذا تحصل شيء بانه لا مقدار له كالنقطة اصلا او بان له مقدارا من جهة كالخط او بان له مقدارا اصغر كالجزء فانه يستحيل

ان يقبل مقدارا مطلقا ولا للخط ان يقبل مقدارا سطحيا او جسميا ولا للجزء ان يقبل مقدارا عظيما ولكن يستحيل للهيولى

ان يقبل المقادير كلها الحجة الثانية ان الابصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح

المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضر عند الرائي احدهما من

مكان قريب والاخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الابصار ان احدهما من مكان قريب والاخر من مكان بعيد لكن الاحساس

بالقرب والبعد حاصل فبطل الانطباع والجواب بانه لم لا يجوز ان ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم حصل

منه ان يدركهما الحجة الثالثة ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا ينتقش بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت

ملونة لزم محالان احدهما ان يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الاحساس بلون المرئي وثانيهما ان لا يتأدى الشكل واللون الحاصل

في سطحها الى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة فانه لم يتأد الى ما وراءه الحجة الرابعة

ان المبصر لو انطبع في الجليدية لكان يمكننا ان نبصر تلك الصورة منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن جسم الى الجدار امكننا ان ندركها

ولكنا اذا نظرنا الى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة

لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلف علمنا ان الصورة غير منطبعة فيها اقول هاتان

الحجتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بان الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول

تمام الحجة الخامسة زعم جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شبح الى الجليدية لكان قد نقص البصر او اضمحل على طول الزمان وهذا

في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر الى البصر بل بان مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لان

يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية للصورة المرئية فتلك الصورة الحادثة هي الابصار الحجة السادسة ان الفاعل الجسماني لا يمكنه

ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء

المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه ان ما ذكرتم بعد تسليمه انما يلزم اذا كان القريب مستعدا لقبول الفعل كالبعيد وليس في

الهواء استعداد ان ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله اصحاب الشعاع واعلم ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من

المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام النيرة على ما يقابلها

على هيئة شكل مخروط راسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا انما يستند على الظن بان الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون

المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد اقمنا البرهان على ان المحسوس لكل حاسة هو الصورة الادراكية المفارقة عن

المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا ننكر ان الابصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة

ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب ان يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورة لكن نقول لابد

في الرؤية من حصول صورة المرئي في النفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رايهم ايضا فان المواقفة بين
المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء اذا ابعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا
التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي
في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على الاستقامة واما في الماء
فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية يجاوزها في العظم وعظم المرئي
تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين
المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قريبا لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع
سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا
السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين
للبصر مع اختلافهما في القرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ
فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان يرى قمر في السماء
بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ويرى قمر في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ثم ههنا شيء آخر وهو انا قد نرى في
الماء المقصد في اللون ثلثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما بالشعاع
المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء
عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احدهما بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصقيل المنعكس
منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا
وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفلها من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة
عكسها فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء ابعد منه وبالجملة على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور و
ونظائرها على التحقيق في علم المناظر **فصل** في سبب الحول وما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول
فزعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس
شيء باليدين كان ملموسين ولكن كان ان الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية ثم ان
الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان
ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى يفترق روح مدرك يجتمع فيها صورة شبحية واحدة عند [illegible] الروح الحامل للقوة الباصرة فان
لو تادى الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح الباصر فينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى
على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا المعنى فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه
ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم ان عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما ليس على وجه يبطل
ويعود موشئنا وايضا لو كان قد تقابلنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد
ثم نظرنا الى الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد
كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط ويسمى خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء
المبصر ويتحدان على نقطة هناك وجمع البصر على الشيء يوجب التقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان
عليه وفي تلك الحالة يقع الشيء الابعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط
الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد

تقاطعهما

تقاطعهما في الاقرب الى الجنب مما يخرج من العين اليمنى الى جنب الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنب الايمن واما اذا جمعنا البصر على
الابعد فقد وقع سهماه عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الايمن
والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء
واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من نقطة واحدة او يلتقيان في العينين في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط
لا بموقع السهم عليها الا انهم يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لو امكن وجه يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح
ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين
وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام و
خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان ينمحي
ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى ثم يحصل في كل واحد منهما صورة اخرى مرتبة والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة
المضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة **فصل** في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان
تاثير القوى المتعلقة بالاجسام في شيء وتاثرها عنه لا يكون الا بمشاركة الوضع ومعنى ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما
علاقة علية ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة فاعلة او علة [illegible]
او كاله ومتحققة بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق بها فان العلاقة الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية
في العقليات اذ الوضع هو نسبة بجموع وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا
فاذا وقع تاثير جار على احدهما فيتعدى ذلك التاثير الى الاخر كما تسخن بعض جسم بالنار فانه يسخن بعض الاجزاء ايضا بتلك السخونة وكما [illegible]
سطح [illegible] النير يستضيء سطح اخر وضعه الى الاول كوضعه الى ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارجي لان التاثير الباطني الذي لا يكون بحسب
الوضع لا يجري فيما يجاور الشيء فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الامر
المحسوس الخارجي فلا بد بينهما من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من
غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما بالطبع [illegible] او اتصال [illegible]
فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلم الشيء فليس هو في نفسه قابلا للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط
المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون من قبيلهما الا ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لا بد ان يكون
بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لو فرض احد الاثرين اعني النور من النير الى المستنير او من المبصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر
فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصار النملة في
السماء لا بما ذكروه في جوابه بان هذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون عدمه مزيدا ايضا فيه وذلك فان الرقة
ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فصح لما اذا كان دق الجسم منشأ سهولة
النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم بل لفساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي
امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج
الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو فرض ان الخلا بين الحاس والمحسوس [illegible] محال الجزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه
والملاء واجب قلنا قد مر سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون
مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان
ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط
لم يقبل الارض ضوءا ولا سخونة **فصل** في انحصار الحواس في هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه
الخمس والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما بينه الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا ينتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات
النوع الانقص وهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما لتلك المرتبة فلو كان في الامكان حس
اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الانسان الذي هو اكمل من الحيوان مما هو حي علمنا ان لا حاسة في الوجود غير هذه

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوس بالعرض فليس للحواس محسوس مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة لعرضها لم يكن كذلك فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو المحسوس الحقيقة مثل احساسنا ابا زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورته منه في الحس واما كونه ابا فليس بمحسوس البتة اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمعاونة الحس انه ابن لصاحب الابوة وهذا بخلاف العظم والعدد والوضع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرها في غيرهما والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان يحصل فلا يخ اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب جليل النظر واما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما كيفية خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم وعدم انتقاله لكان الاول لان الاول اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسا باختلاف اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا يشترك فيه الحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق يدرك الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بانه يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطع والذي حصل ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشركته بان الاصوات القوية لا يحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه لها باعانة من العقل وان سلكت نحو ما اعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا ويقوم بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا ويقوم بالتعقل كما ان الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده منفردا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس الى مستعملها حيث يتصور للقدوم والنجار وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد انجر الكلام الى هذا المطلب ليس ههنا محل تحقيقه وكانه قد مرت الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي الذي بواسطة الحس المحسوس فسميناه بالمحسوس والمعقول على ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لا بد للمحسوسات من حس آخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة التي تدرك بكل واحد من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس بل بعضها وافية بادراك هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة موضوعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية لا يستعد لحصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المنبث فيه تتأدى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالقياس اليها كالجواسيس الذين يأتون باخبار

النواحي الى وزير الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو وليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراكه المحسوسات الا بالجزئية واما ثانيا فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لما قدرت على الحركة ولم يكن الشم والشكل دالا لها على الصور المطلوبة لو يطلبها او على الصور المهروب عنها لو يهرب عنها فظهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جزئية ادراكية وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك بالحس جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا تخ عن ضعف اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذا ابصر بياض السكر ومضغه وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لا بد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون ههنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة يكون التزم فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا ولا حسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم قال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصورتين المحسوستين كما اذا ابصرنا اللون الاحمر فالشهوة لا يجب ان يكون القوة الشهوانية مدركة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق وللون بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث بقوله وهذا جهل مفرط ولعله ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لا بد فيه من تصورين فمن لم يتصور العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى مدركة كالعقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لذي هذا اللون فمن اين لزم ههنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالمدارك كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا فلا مدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا مدرك للموهومات والمحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التأمل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلام الحكماء الثانية انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارجي فهو بين واما على مذهب من يرى ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل الحواس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان يدرك الاشباح والتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية بالانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقوله الآن انه لم لا يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيز آخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم احست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة على ان الابصار لا بد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى موضعها فلا يباشره ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق والمتقدم عليه لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر يدرك صورة النقطة على وضع خاص بعد تجاوزها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للغيبات وادراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا وكان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فالبصر لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم ههنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة

فقد بر بانه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد جميع اجزاء المركز ولو ادير ثمت اجزاء المركز
دائرة كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة فذلك لحصولها في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهي اقوى الحجج ان الانسان يدرك
صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا يسمعها غير
متميزة عن غيرها وكذلك الذي يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلام حين سلخهم حواسهم من الصور البهية
والاصوات الحسنة لا يرتابون في حسها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والزلازل
وغيرها لانزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا لمناسبة لاحوالهم فاذا لتلك الصور وجود فان العدم المحض ممتنع ان يتميز عن غيره وليس
وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا لتلك الامور وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع
ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصورة الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها
وكذا يدرك في المنام وقد يدرك في اليقظة المصرع عند غموض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال
مدركا لها لان الخيال حافظ والادراك كل ما كان نحفظه ونا فيه متشابها مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس
المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ هذا التجويف الاول ومظهر ادراكه هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي يسبها
تخلوها عن الالوان مع قابليتها لصور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فكذلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها يصير سببا
لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لادراك المحسوسات الغائبة عن الحواس وهو
واستدل من نفى هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى في نومه جبالا من الياقوت وبحرا من الماء وهذه الصور العظيمة يستحيل
انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه
القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالاعين والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق و
لا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما
غير حلول والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ ليس محلا للانطباع ولا ايضا الحاجة في ادراك النفس للصورة بعد حصولها من طريق الحواس
ولا ادراك الغيب بعد حصولها لاستعدادها انما الحاجة اليه في كونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب البحران وحاصل
استعداد النفس للاتصال بمبدأ التصوير والتمثيل فلا يكون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار
اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى
غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئي بما هو جزئي مباين في الوجود للكلي بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع
المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي **فصل** في الخيال القوة الخيال ويقال لها المصورة هي قوة يحفظ بها النفس
الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة
حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون
حفظها فلو كان احدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأ الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب
الفعلية فهما حيثيتان متنافيتان مكثرتان لذات الموضوع والاعتراض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ثانيا من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره الثاني ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات اذ عن لها والخيال غير حاكم بل
حافظ فقط والشئ الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة
الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير التخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها
فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اليها ملتفتة الى تلك
الصور في هذا الوقت ففي اي خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت
انمحت وبطلت لكن النفس متى حصلت لها ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى اقبلت لادراك تلك الصور فاضت عليها قلنا فلم لا
يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى اقبل لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدأ الفعال اقول القوة
التي قد حصلت لها ملكة التوجه والاتصال بجوهر فعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس غير القوة التي لم تحصل

لها بعد

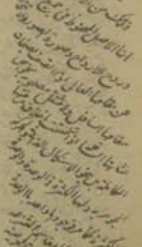
لها بعد هذه الملكة بل يحتاج في ادراكها الى كسب لاحساس كما في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب
النظرية متوسلة من غير الملك كسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وتوارد الانظار و
قوة تلك الملكة نور عقلي واسع الوجود فاض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر فوق النفس ودون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا
المقام ان ادراك المحسوسات ولا غير محتاج الى ملكة بل الى شئ كاسب من حس او شئ آخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في
القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة لا توجد
في المادة على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يخل باهمالها شئ من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة
لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم آخر غير عالم العقل وعالم
الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجردها من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ وبعث
الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في آخر التجويف الاول وآلتها الروح الغريزي الذي هناك **فصل** في المتخيلة والوهمية
والذاكرة اما المتخيلة فهي مفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومعلوم انه قد احتجوا على مغايرتها لساير القوى
المدركة بان الفعل غير الادراك والنظر فان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي
شاهدناه من الخارج كحيوان راسه كراس انسان وساير بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لساير القوى فهو اذن لقوة
اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل و
التركيب بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم مدرك متصرف
معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما
بحسب آلتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة للوهم وبتوسطه للعقل واما القوة الوهمية فقد احتجوا على
مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها ولا صور لها في المواد وهي اما امور ليس من شانها ان يحس بها كالعداوة التي يدركها
الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان يحس بها كما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك
لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن يدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته
والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة اذ ادراكاتها مقصورة على الصور
المحسوسة وهذا يدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم
عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها
به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس
للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا
ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لم يدركها الا من حيث
انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل ان
العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي عين جسميته
ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلي اذا وجد في
الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتاخر وساير الاضافات
كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل الصرف
وذلك اذا كان ادراكه مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم
الثاني يتم بالحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك
الخصوصية وليس لها قيام بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة
مدركات الوهم اختزنت فيها صور مدركاته كما ان الخيال خزانة الحس المشترك وقد تسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استعادتها

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان تعرض له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى فح يلوح ذلك المعنى المحفوظ في خزانته وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان يعرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي يطلب فان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان اولا اخر فيحتاج الى احساس جديد يتم بورود الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود لسبب المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واسترجاعها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فتزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة والجواب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدود منفكة بعضها عن بعض في الحيوان ما لا يكون له الا الحس الظاهر وبعضه ما له الخيال ولا وهم له وبعضه ما لا حفظ له الا انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شؤون كثيرة وسيجيء بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا لبيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة ايضاح لانها مطلب عال ومتاع ثمين غال وحمايؤيد ما ذكرناه ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى ولا يبعد ماذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة المعنى والصورة انتهى فانه دل على ان المبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو ذات واحدة يتشعب فروع وقوى باعتبار الموارد المختلفة ودرجاته المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر فلسفي انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير او الاتحاد لان الحكم بهما على سبيل البديهة فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية ولا على ان يكون مطلوبا هناك اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد او كالواحد عندهم اذا وقعت فيه آفة تشوش في غير ايضا فلا حاجة لهم الى معرفتها ايضا لحكم النظري مفتقر الى حجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة الطبية واثباته بالبراهين اللمية لا يكون الا في علم اخر فوق الطب ولكن قال في الشفاء بهذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوير لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة وقد مر ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلاثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي نسبه دوق هذا كلام اخر موعود بيانه وبالجملة لا اضطراب في كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة لا الى الآلة والوهم ايضا آلة للعقل فيما له عقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة تنشعب لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني وهو بانها فنبيّن لمن يذهب اليه الشيخ واتباعه كما ستسمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط صونها عن الاغيار

فصل في بيان ان النفس كل القوى

بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا المحركة بجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول من ناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى

يمكننا



يمكننا الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد وصداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن المتولي لهذا التركيب بين المعاني والصور او التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد وبعمرو وحكمنا بانه انسان او حيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الاخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة والجزئيات المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية الاختيارية فيكون محركها مختارا ذا ذكر مختار قبل حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يحرك اقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل وبعضها بالوهم وتجلب الملائم الحسي وبعضها الدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك بكل الادراكات وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بواسطة القوة فبالحقيقة مبادي الادراكات والتحريكات هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك والقوى بمنزلة الآلات وقد مر ان نسبة الفعل الى الآلة مجاز والى ذي الآلة حقيقة فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومباديها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كانت جامعيتها اكثر وشمولها على المرتبة السابقة اتم فان النوع الاخير الاتم بعد النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوع النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان تامة في ذاته وتمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى اثبات هذه القوى بل يجب طريق اثباتها قلنا هذا يعين كمسئلة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء مع تعيينها الوجود والصفة لا ينافي قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة وكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لا بد للحكيم من معرفة شؤونها وحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من نسب حركة الانسان او شهوته الى جوهر عقله من غير توسط امر اخر فقد جهل بالعقل وظلمه فحيث ان العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز الى القوة العاقلة فقد عظم الاسائة لديه باب التحريكات فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل الشوق اليه شوقا وعشقا عقليا حكميا وكذلك الامر فيما زعم الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى الباري جل ذكره من غير توسط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس بالاوصل لا من معرفة الرب تعالى وهلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المحرك النامي الذائق اللامس الشام الى ان يرتقي الى معرفة ان لا مؤثر في الوجود الا الله البرهان الثاني من ناحية العالم انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات لجوهر ذاتك الذي هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب فلا تكون انت ذا ثنتين لا ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك انك المشتهي للنكاح او شيء اخر وانك الغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين آلة لي تدرك المبصر ثم تؤدي ما ادركته الى للعلامة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة قلنا بعد التادية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراكات الآلة غير هب ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل ان حصل لك لا ادراك لا لاجل ان حصل لآلتك الادراك فان قلت انا لا ادرك بعد التادية فاذن ما ابصرت وما سمعت وما

من نفسك انك تألمت وتلذذت وجعت وعطشت بل تعلم ان العين التي هي آلتك والقوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم
غير حقيقة الرؤية والابصار غيرها فتعلم بان العين تبصر والسمع يسمع والرجل تمشي واليد تبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما
ان العلم بان غيرها جايع او متألم او متلذذ ليس وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون
ويتألمون ويلتذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فيعلم ان النفس بها قوة بها سمعنا وبصرنا وبطشنا
ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسنا الذي هو ذاتنا سامع ومبصر ومتألم وملتذ ومتخيل ومتوهم
وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت
النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ودل عليه النوم فانا
نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرق العلم على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك
في ان النفس ذات متشخصة وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس بعينها ليست مدبرة للبدن الكلي والا
لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين اولى من تعلقها بسائر الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن
جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحصول صورته الشخصية عند النفس
وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات فهي لا انسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسي مدبرة
بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فلكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل يقصد
تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصيص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان الشخص قابلا لتدبير معين لا تقبله سائر الابدان
وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصيص التدبير بتخصيص القابل واما ثالثا فتخصيص البدن بعينه انما
يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة للاجزاء والحافظة للمزاج فلو كان تخصيص التدبير بسبب تخصيص البدن لزم الدور فهذه
هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى كما سبق وقد يمكن وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة
والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والغضب هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه
شهوة وبطرفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا
لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية
بان هذه العداوة هناك في الفوق او في التحت او في الشرق او في الغرب وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين
قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها هاهنا انا فقد برهنا هناك على ان الصور التي يشاهدها النائمون و
المرضى او يتخيلها المتخيلون امور وجودية يمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لما بينا ان البدن ذو وضع وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع
ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها صادرة الجزء القيام طرف الصور
الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة
الاخرى وذلك ممتنع اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجائبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه
وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب
الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ نشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير
منطبعة على انه من الممتنع ان يتلاقى الاشباه المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود واذا اختلفت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا
لصورة دون البعض وايضا الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار
لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وهو ممتنع الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته
مع كثير من اصوله مثل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها
محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقد برهانا لكونه مطابقا
لما اعتقدناها من اصول محققة عندنا يخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف
ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس الى غير ذلك

كالموز

المدركات له

من امور كثيرة وقع الخلاف فيها فمنعها والحق الحق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات
لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل
لان اجسامنا في معرض الانحلال والتربية بالغذاء فان قيل الطبيعة تحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالالصاق
عليها المتصلة بها اتصالا استمراريا ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا امعت التحللات فبقي الاصل ويكون للاصل بها ترايد غير جوهري
فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة
خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند به الاصل وواحد
يستند به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب التحلل عند ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على
ذلك من الممتنع واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيكون الاصل
في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمذكرات جسم يتفرق ويتبدل بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن
الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم ازال الصور
المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يتجدد والباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع اخر كان حاله عند
حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر
فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر
لكن البديهة الحسية تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع
للصور المنمحية عنها بان يكون عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبولها تلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها
ان تسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادئ المفارقة فيصح ان يكون الامر في المذكورات والمتخيلات على نحو ان المعقولات من جهة ان النفس
اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا
هيهنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في اخر هذا الفصل وبهذا وبامثاله يقع في النفوس ان نفوس الحيوان
غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به والحاصل وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء الآلات مستدلة عليه
فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه
العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالصوت
حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة
فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوة
المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا توجه للنفس التفات الى العين ابصرت والى الاذن سمعت لانا
نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادركت فقد حصل
المطلوب وان لم تدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى البدن كونه آلة الذوق والجواب ان
اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب
والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن
ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقد في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات
ثم لاح لهم ان الاحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فاضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس
فظهر ان ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا فان العلم البديهي حاصل ان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة
او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى انا لو اذا احلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او
تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ
اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر
كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها

الا ترى ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة المرئية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك في هذه الآلات اللطيفة
والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه لا يحال
يلزم من ذلك واقول التحقيق ان الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فلابد لها
الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك
الجزئيات بذواتها لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و
الكليات واما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلابد ان يرتسم
في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذا الاشكال
انما يرد على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام لا
يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلابد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت
في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصل صورها
عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكرة العقلية الكلية ليست كرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة
ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب
ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام الا انه
انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول الصبي اذا لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب
والبعد بالنسبة الى الاول بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو والجواب
ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة
مخصوصة واذا كان ادراكها المبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم يختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب
اقول التحقيق ان للنفس ذاتا ثلاثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها
للمحسوسات تصير عين الحواس والحس آلة وضعية تأثيرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل لها ان تأثر الحاسة وادراك النفس والحاجة
الى الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفساني وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان
التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اولها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين لكل
جهة معينة فلا شك في تميز كل من المربعين الطرفيين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان
الاولان باطلان لان المربعين الطرفيين متساويان في الماهية واما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض
فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين متميزا عن الآخر يمينا الا الى فرض اختصاصه بعارض والا
لكان يمكننا ان نعقل بالمربع الايمن على البصر حيث المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك
العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض لزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض
فيجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل
اما اولا فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني
وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا امتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل
التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا او يسارا ونميزه في العقل حتى بين المربع الايمن والمربع الايسر
فنقول المربع الكلي امر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فالامر
غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرض عارضا حتى يصير هو في نفسه الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق وثانيها

ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للآخذ او للمحل والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة يرتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثالثها انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في
الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين في
الخياليتين وان حصلتا في شيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفيين في النفس ان لا يتميز في
الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان لصورة كل
من تلك الامور جزء من الدماغ متميز عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم ان القدر القليل منه لا يفي بذلك وانه
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فلم لا يلزم
من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور لما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهويته المجعولة للنفس وليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات
المختلفة لاجل اسباب خارجية بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم
الخارجي لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من سنخ ذلك المقدار الاول فجميع ما يتصوره الخيال او الوهم بتوسط
فيوجد في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهي كصدور الافلاك
من المبادي العالية من حيث ان مقاصدها ومخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات المبادي من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجي واما هيهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجية اثر في انشاء هذه الصور في عالم الخيال بالاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادرك الحس صورة خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا في الخارج الا بعوارض
مفارقة خارجية مادية زائدة على هوية المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فللخيال ان يفعل بازائها صورة
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الخيال
ذا جهة ووضع او صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض ان تخصص هذا
المربع الخيالي ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نعقل بالمربع الايمن على ما به يصير المربع الايمن ايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة فليس في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالي مربعا آخر وهذا المقدار مقدارا آخر وارادت تقسيم مقدار بعينه
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد
من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة وتلك الصور بعينها شهود النفس وشبحها وادراكها فاذا انقسم مقدار خيالي الى قسمين كان ذينك
في الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول او لا واذا عدم فلم يعدم الى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك و
محتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية واما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار
مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للآخذ بان يكون مادة قابلة له بل حاصل للماخوذ بفعل الآخذ و
انشائه دون قبوله وانفعاله واما عن الحجة الثالثة فنقول انا لا ننكر تغاير الاشباح وتعدد مظاهرها واختلافها في الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غير مدركة للجزئيات والخياليات ولتعلم ان الاشارة في الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي

المستقبل التجدد الزمانية لتلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وستحقق هذه المسئلة في مباحث المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل لانه امر كلي ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك المركب او التصديق بثبوت احدهما للاخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذن جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية غير بدنية ولا مادية فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبته مدركاته الى مدركات العقل كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة الى داخلة فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة وتقييد لا على انها ضميمة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المضافة الى الصورة الشخصية يدركها العقل الشوقي بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وفعلا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا فعلا والخيال مجرد عن هذا العالم ذاتا لا فعلا ونسبة الارادة اي القوة الاجماعية الى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب الادراك وكل واحدة منها عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم يختلف في كلام احد ما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعصاب والعضلات المهيئة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعة والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والقلم لله الجود والحكمة

فصل

في تعديد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن ان شاء الله قال قد اختلف اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يتخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن محرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهي التحريكات من الاعضاء بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا لسهل دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس يستبقي النفس بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما يرى من حركة الهباء دائما في الجو ولذلك صلحت لان تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل النفس نارا ورأى ان النار دائمة الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا واما هواء او ارضا او ماء ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكوين وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كانوا يقولون ان النفس انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من رأى ان المبادي هي الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء لشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد لهذا الاستنشاق لحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير صح الحيوة ومنهم من قال بل النفس تاليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تاليفا يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس

تاليف فلذلك يميل الى المؤلفات والاداييح والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنقولة عن القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطلة ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وترتيبها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب العبث لنا ايهات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس وغيره ان يجهلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحوالها فان التاويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله التوفيق اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها فتذكر ما من ان لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فانها تتحد بالحس في اوائل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا مقدس الذات عن الاجرام والجرمانيات وما المحصل القول بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته وعوارضه اللاحقة حتى ان نفس البله والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والمهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمايم خارجة بعضها من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي اشرف افراد الانسان كان معناه ان شيئا خارجا حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته ومهيته على ساير الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبي بحسب هويته التامة اشرف جواهر النفوس الادمية وليس لها قوة وكمالا واقواها جوهرا وذاتا وهوية بل ذاته بذاته من حيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في المهية الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورات وشئون ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن راجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت وان شانا من الشئون المتجددة واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة او النفس بما هي نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية والاينية والوضعية لا بد ان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يقابل الحركة النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفس باعتبار ان لها الادراك والارادة والحركة النفسانية الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فان حركة ذاتية الا وما شرها الطبيعة سارية في الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر في الفلك والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمامه الا ان الطبيعة في الدنيا شيء له وجود والنفس فيه جوهر اخر له وجود اخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والاخر نفس فان ذلك ممتنع حيث ان كل شخص طبيعي له ذات واحدة فهي في وجوده وبقائها هوية وشخصية من حيث كونها مبدأ الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها نفس وايضا قد علمت في الفصل السابق ان النفس التي فينا بعينها مبدأ الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت وتحقق حقية كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته بمعنى هويته ووجوده وان النفس هي المحركة الاولية فما لم تقبل البهائم الة التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات والاستحالات حتى القسرية والاتفاقية والارادية المعلوم مرجعها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يحرك لذاته فهو لا يموت فكلام حق لان مرادهم منه ان ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام مائتة لانبعاث حركاتها من امر خارج عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات لغبث

الانفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المتحرك اذ شرط انبعاثها عن
الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المتحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة
في انبعاثها الى امور خارجية كحرارة طابخة او برودة جامعة او رطوبة لقبول الاشكال والتخلخلات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي للطبيعة
فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبايع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية فتابع
الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة الشوق الى عز البقاء وحركتها الى الكمال المرتقب لها وتلك
النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية
وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاوة
في المعاد لا بناء في الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجوهرية الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغضب السبعية فانها كمالات لتلك
النفوس ورذايل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية
الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا ذا اعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست
حيوتها بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي وتدرك الجزئيات والحسيات
كما اتفق عليه جميع السالكين والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه متشكلا مصورا ذا الجوارح
واعضاء وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه
ويلمس ببشرته ويبطش بيديه ويمشي برجليه وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها هي من الاجرام
التي لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فتقسيمها
بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم
آخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كروية فالنفس لو تصورت وتشكلت
ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا او بالمركز يرجع كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب
الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس محمول
لكونها متحدة بفصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة
وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك قيل ... كانت
جائز فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل
الاجرام الفلكية في الصفا واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي وبالنفس يبقى اعتدال الروح ... بالهواء المعتدل لجوهره
ولما كان هذا الجوهر حاملا لقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم
النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخارى را جان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال
انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام
السابق عليه فهو اعتقاد من عبر بما نقص واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية
بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية تتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة
والغضب وهي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي اذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت
النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسالك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه في غاية
القوة والاستقامة فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود
شيء لشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العاقلة
نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم
النفس من الجنس الذي كان يراه المبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدأ المبدأ القريب لتدبير الاجسام وتصرفها فمن
جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الاول بالعشق

ما شاع

ما شاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعشقون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال تعالى
ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوائل عن العقل الكل بالعنصر الاول وجعله ماء
وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفايض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب ومن سماها ارضا فلكونها في ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفايضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التي بها يحيى الارض بعد موتها وقد ورد في الخبر
ان القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب
فيثاغورس في تاويل كلامهم ان المبدأ الاول واحد حقيقي وهو مبدأ الاشياء كما ان الواحد العددي مبدأ الاعداد لكن المبدئية والثانوية
والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الحسابية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اولا يمكن له ان يصير ثانيا او ثالثا منها
يجوز ان يكون اولا بخلاف المبدأ الاول تعالى فمبدئيته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة
النفوس بعد مرتبة العقول فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتبها في الوجود ترتبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها
ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه
زوج تركيبي واما من راى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقول حق وصواب وقد تكرر منا في هذا
الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور
البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل المعقولات وبالجملة كل قوة ادراكية انما تصير بصورة
المدرك يخرج ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة في ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته
ثم انك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا
تصير كل الاشياء وهي ايضا لا تتحد بكل من الاشياء التي تحضرها في ذاتها اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجية عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة
اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما مر برهانه واما قول الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح
في المجموع واما المعبرون عنها بالحيوة في سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت انه جوهر سماوي منبعث
في البدن عن النفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب
من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلمها ... البدن
بها وسلامته عن الآفات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري منه كل البدن
وبتوسطه تسري الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شايع في هذا الزمان ايضا
واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها تؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وتحفظ فيها الهيئة الجمعية او اراد به
المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية منشأها النسبة الاعتدالية المزاجية في البدن
وهذه كالمظاهر لها وحكاية عنها فان جميع ما يوجد في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى
على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه الزنادقة
والملاحدة تعالى عما يقول الملحدون واما من قال انه تعالى في كل شيء محبوب ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فلعله اصح كلاما
من سوء الادب لكني اقول النفس الانسانية في شيء طبع وفي شيء حس وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام
الذائق اللامس الغاذي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا لذاته وصفته وخليفة له في هذا العالم ثم في
العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا لمعرفته تعالى فهذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم
بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاولى في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم سلبوا السكون الى النفس فان
كان تحركها علة للتحريك فلم يجز ان تسكنها اما ان يصدر عنها وهي متحركة بحالها فيكون تستمر تحركها بذاتها الى التحريك والتسكين معا الى
آخره فانا نقول التحريك البدني الذي يقبل التحريك للنفس ليس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي الذي ينبعث من النفس بواسطة داع

خارجية وامور لاحقة واسباب معدة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك في التحريك ما يقع بحركات الاستحالة الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخ بل تكون عنها الحطة في حركة الحيوان ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن فخاصية النفس لهذه الحركة اللاارادية الجوهرية ذاتية واما فاعلها للحركات الارادية فهي امر عرضي مشاركة الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكسب الطعام في الفيد الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع عن النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي الى التسكين ما دامت النفس نفسا والبدن بدنا والثانية في قوله فقد عرفت بما سلف انه لا تحرك الا من محرك وانه ليس شيء منها كما من ذاته اقول حتى ان يكون كل متحرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مر ان كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يقصد لها الحركة وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود يحتاج الى جاعل يجعلها متحركا دفعه الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده والمحتاج في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يقصد ذاته لا الى جاعل يصفه بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اي الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا يخ اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غيرها للتالي آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولم يقم برهان على نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه وعند الرابع ان قوله واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان تكون حركة في كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض فاول ذلك ان لا يكون محركها من نحو تحريكها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد غلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر من الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد متشخص فمن اين لا ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك من كون حيواني الى كون آخر حيواني لا خروج الحيواني من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعف في مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف فانه يقبلهما فجاز لبعض انواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع آخر ومن تشخص فقط الى تشخص آخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس آخر غير ما كان الا في حركات كثيرة يودي بالمتحرك الى غير جنسه كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او في انحطاطه ونقصانه حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودها الى البدن فلا يلزم من تحركها على الاطلاق ان لا تكون نفسا واما ما ذكره من ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون محركها من نحو تحريكها فلا احد ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المحرك من نحو حركة المتحرك ولم يدع احد في كثير من الاشياء التي يحركها شيئا بان يتحرك نرى الامر على خلاف ما ذكره فالحركات السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية وهي تبعة لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاحالة وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قوله ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه اياها ولا شك ان النفس مبدأ فاعل للصور الموجودة في قواها ومداركها واما الصور العقلية المدركة للنفس فان النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا ليست قابلة لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها والشيخ قد ذكر في كتاب المبدأ والمعاد في فصل ذكر فيه ان العقل الهيولاني بالقوة عالم وعقلي ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل آخر منه ان القوة العقلية تعقل في المحسوس عقلا تجعله معقولا

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا وكيفية حدوثها وفيه فصول فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي اي طبيعة عامة لا يمكن ان تحل جسما ولا ان تطبع في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان توجد في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا للصورة عقلية فلانها لا يخ اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هي نهاية له او لا يكون فان لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه بل كما ان النقطة طرف ذاتي له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بتقدر ذلك المقدار بالعرض فكذلك تتناهى بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض وان كان لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو مح والا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه ولعرض ان هيهنا عدم التميز في النقطة عن المحل وان كان مسلما لكن لا نم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة في السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية الجسم واعتبار انه مقدار منقسم في جهتين فقبوله الالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتدادي الجسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لا بد في قابلية الشيء ان يكون للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة او حالة استعدادية في القابلية فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها العدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها ابدا اذ المبدأ دائم الفيض فلا تراخي في فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه التالي بط فالمقدم كذلك واما انه يمتنع ان تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا لا يقف الى حد ينتهي الى القسمة البتة وذلك مح بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين والاول مح اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه لكله لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة لشيء من العوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزء آن مخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا يقبل وجود القسمة وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا الشيء الذي هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لحلول تلك الصورة لان جزء تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عائدا غريبا والكلام في الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى حصص كحصة الانسان وحصة الفرس منه وحصة الحمار غير مختلفين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد وقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جائز لانه بالحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذلك تجزية مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء يوجب تساويهما فلو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كل من تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم قيود مخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو مح وايضا فلان كل كثرة فان المتناهي والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فيتقدير ان يكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا مح وايضا

اذا فرضنا قسمة توقع الفصل في جانب والجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس
فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد تبين ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم
ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين
الوجه الثاني في امتناع انقسام الصورة العقلية ان نقول لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا
فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء للعشرة بما هي نوع
من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان
فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة
للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان
ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير
منقسم هف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد
النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا
البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المقدسة
المجردة او بحسب تجريد مجرد ونزع منزع ينزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة والعقل الاستعدادي
الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من
الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فانه
مهية موجودة بعين وجود الاشخاص ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا ايضا من حيث
مهية مشتركة يقابل القسمة المقدارية الجزئية وكذا اذا وجدت مهية في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك المهية بعين وجود
صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجوه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية
متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار
امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يوجد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة
ثم نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود المجرد كوجود المفارقات حتى يلزم ان
يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذلك
الصورة الخارجية من تلك المهية ونحن لا نم ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات او يمكن لنفسه ان يتصور امرا
ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذلك نقول ايضا في الوجه الثاني لا نم ان لكل شيء
وحدة تقابل جميع الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة
بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الاحاد
التي يتالف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرة اعني العشرات تقابل وحدة العشرة
التي هي عين كثرة الاجزاء اي الاعشار فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة
الاخماس وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود ولكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذلك الاجسام والمقادير
وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصليتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن
قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد مثل هذه الاشياء نحو من الوحدة التي لا تنفي اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه
من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم
هذا المقصد فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود قال ان الكثير
من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول ولنختم هذا المسلك ونرجع ونورد في هذا الفرض
الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسايط التي يتالف منها المركبات فان

الخطابي اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسايط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود وح بقي العلم المتعلق بها ان انقسم فلا اقل
يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك
الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق
كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاءه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك مح وان كان
بعضا فذلك المعلوم منقسم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء قالوا هذا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحد
من النفوس البشرية امكنها ان تتصور حقيقة هذه البسايط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح
خيالية وحكايات متعددة واني لهم معرفة الباري جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس
العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم
حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طباع الكثرة حالة
في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة
التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما اندفاع
الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فحلها بالجسم
من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف
العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده
وكذا وجوده فانه عين جسميته والعجب انه وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام
المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما اندفاع الثالث فالاضافات لا نم
ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرهما فهي منقسمة
بانقسام المحل فان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذاة كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته
بل من حيث معنى اخر يتضاف به فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محلها كابوة زيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته ومقداريته
بل من جهة اخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها
وكذلك حكم مدركاتها الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم
ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة وانها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات
بين الشيخ وتلامذته فنوردها هاهنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله
مهية تلك الذات فاذا لنا مهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان
يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول مح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس
جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا لذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة
ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل
منها اثر فينا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس لا ثبوت حقيقة الشيء فقولك انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا له لذلك الاثر
تابعا له فان كان ذلك نفس الاثر فقولك فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقولك يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول مهية الشيء او حصول مهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس مهية الشيء ومعناه ولكن
هو هو فيكون مهية الذات تحتاج في ان يحصل لها مهية الذات الى ذلك الاثر فيكون مهية الذات غير موجودة الى ان تحصلها ذلك الاثر
فلا يكون تلك المهية متاثرة بل متكونة هف وان كانت مهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون
المعقول هو ذلك المجرد المجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بانه من عقل ذاتا فلا بد من ان يعقل تلك الذات ولا لكنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة لزم وجب ان يحصل لنا حقائقها قال المجيب
فيما ان العقل انا امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة التشخص لان احدهما بحال الجنس الاخر بتلك الحال لم يحصل
من حقيقتك لابعاد في حقيقتك في النوع والمهية ولا بالعوارض اصلا ولا يعارفه بالتشخص فيكون من هو بالتشخص كما هو هو بالنوع واما
العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في التشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد
اشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص العقول من لوازم نوعها
ولو تعددت افراد مهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى
فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق
البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ادركنا في عقلنا صورة
لمهية الاله فيكون مهية الاله مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك المهية غير مقولة على كثيرين في الخارج
فاما على كثيرين في الذهن فلم يقم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له مهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته
محض الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا اكمل فلذا كل ما له مهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص
فكل مهية او ذي مهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال نحن لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص ولوازم اضافية او سلبية
قال السائل سلمنا انه من عقل فانه يحصل له مهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذلك في قوة الوهمية فتشعر قوتك الوهمية بها كما ان
القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مغايرة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مغايرة
لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك
تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فتعود
الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك
الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غير
كما يحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة
بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا يكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها الا ان مهية القوة والنفس معا لغيرهما
وهو ذلك الجسم قال السائل بعد تقرير هذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المراة الى البصر
قال المجيب الذي يتوسط فيه المراة ان سلم انه مصور في المراة فيحتاج مرة ثانية ان يتصور في الحدقة فكذلك ههنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا
مرة اخرى في ذاتنا قال لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مباينة الى حال ما اعقل نفسي اما ان لا اعقل
نفسي وهو مح لانا نعلم قبل الشيء عاقلا بالقوة القريبة من الفعل يكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك
الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي في ذلك صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة فح انا غيري وغيري انا
اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراض عمرو ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب
قال المجيب انا اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر
به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية
من حيث انها كلية مشترك فيها بين كثيرين فان الاولى جزء ذاتي واما الانسانية العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي
قال السائل ان القسم الذي خرجتموه ابقى باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا يتعلق في
وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل السواد في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمعقولية امر ثبوتي
عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ايضا لا يصح لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة
تنافيها الا ترى ان المضاف والمضاف اليه لا يتم ما دام ان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام نفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية
كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك الاثر من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه كما ان ذلك
بط فكذا ههنا قال المجيب حقيقة الذات شيء وتعقلها غير الحالة التي هي الاصل والتعقل شيء اخر وهذا الاختلاف سواء كان التعقل

من لوازم المهية كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة
الاضافة وهذا التحقيق مع ما يلزم ان نقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتبار ان
متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل
هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملايم وتهرب
عن المنافر وليس طلبها المطلق الملايم والا لكان تطلبها الملايم غيرها كطلبها وايضا لو كانت طالبة الملايم المطلق لكانت طالبة للملايم من
حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلايم لنفسها وادراكها له يستلزم ادراكها
لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المضايفين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس
الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل باوهامها في الات واوهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها واوهامها في الات تلك الحواس والاوهام
فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس ولا علاقة له بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به النفس الحيوانية ذواتها لكن ذلك
الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبالة معا اخر على هذا ذوات
الحيوانات مرة في الة ذواتها وهي القلب مرة في الة وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السائل فما البرهان على ان شعورنا
بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان تدرك مهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعر
بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا
والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فقط
الغريبة اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا
لا بالة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس
الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال
وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز في ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله
ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مخلص اذا ادركنا هو ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك
شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له
ذلك الا قوة واحدة فذاته مجردة لم وما يبطل قولكم ان المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة
اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار وفي ذات الحمار فالحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلنا
الاول وايضا لو سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في
الة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان يكون الة التوهمية بتلك النفس كما ان الة القوة الحسية بها واجابوا عن هذا الاخر بان في الحصول
تلك الصورة في الوهم يشبه الحضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في الة الخاصة كحصول الحضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا
المقام والتحقيق ما اوضحناه الطارق للكلام الحجة الثالثة وهي قريبة الماخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي
يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات
الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها
في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل والا لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله وح يخرج عن كونه مجردا وهو خلف
فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها
وجود فكيف يمكن ان يق ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان
يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر المتشخص
لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يق ان حقيقة الجواهر القائمة
بذاتها عرض قائم بالغير فان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية ان اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك
التاثير ولو ان السابق اليها هو الغير لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثرا اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه
الصورة على هذا الوجه في محل جسماني في قريش مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسانا

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قالوا الان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين
وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية وكانت الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية ويكون عرضا قائما بمحل معين
وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك
ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يوخذ
الصورة القائمة بالنفس باعتبار اخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها وحلولها في النفس الشخصية
مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار
كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها
من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا الشكال
صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك
بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص
العقلي لا ينافي كون الصورة متساوية النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي
والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا التشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية
ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا الغبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي
لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان ينحصر في حد جزئي او يقصر داوه عن الانسحاب على كثيرين متواطئين في سنخ
ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في انفسها وبحسب معناها الاباتي تحمل على كثيرين وكذا اذا وجدت بوجود عقلي غير
مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير الامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية
لماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت
من طريقتنا في العقل والمعقولات ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضا ويلزم الاشكال
المذكورة في الوجود الذهني ههنا ومباحث علم المبادي بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها وبمبدعها وهي في باب نوع
الجوهر اقوى من ما هي صور لها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات
واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية
لا النفوس العامية انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد
الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود الزوايد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من
الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا تعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض
المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه
شئ من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين
الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشئ كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه
روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا امكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء
العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى
ادراك الكليات وقل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خيالهم صورة الشئ مثلا
فاذا احس بفرد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة
الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا يحب الحس ويعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة
كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية فلا شئ
من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فلانا نقوى على ادراك الاعداد ولا
نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فلما سبق في مباحث ان اثبات كون القوى جسمانية

متناهية الفعل يحتاج الى ان نبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض المورودة على الحجة الاولى اعني النقض بالوحدة والاضافة والوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة زائدة تخصها احدها انا لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى
على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شئ اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية
على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل
فكذلك ههنا وبالجملة فالحالة فاعلية تلك القوة في منفعلية الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على
افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية ولذلك
علته انكم تثبتون هيولى اولية قد توارد عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان
افعالها وهي الحركة الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد
قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت
لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك ويصير ممتنع الوجود او لا ينتهي الى هذه الحالة الثانية والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما
الثاني فنقول لما كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنه امكان الوجود فهي ابدا في انها ممكنة الوجود ولا ينتهي الى
ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت موثرة ويجوز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض
الماهيات من حيث هي اذا قيست الى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود له خصوص يكون الزمان الخاص من
مشخصاته فوجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي هي
والبرهان قائم على امتناع لا تناهي الاتصال الواحد بتخصص من الجسم لا على امتناع ذلك الواحد نوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية
واما عن السوال الثاني فهب ان الادراك نفسه انفعال ولكن فصل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف في غرضنا اقول هذا
انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشئ ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شئ اخر فالقوة الجسمانية
كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها انما هي
باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلها بها متبدلة متجددة كما مر بيانا فان قلت
السم قد يعقل الفرق بين الحس المشترك وبين المفكرة بان احدهما والاخر متصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدء للادراك والتصرف فكيف
تقبلون ذلك وتحكمون بان النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس
لها قوتان علمية وعملية وتفعل باحديهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فنقول ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة
في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه
بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة الحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة
للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة
والجسم يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الواسطة في
في التاثير قوة واحدة بالعدد او ضميمة واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة وكمالات
او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شئ من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا بانه لم لا يجوز ذلك في القوى الفلكية
مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية
واقول ويؤيد هذا البحث ان قوة التخيل مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة
من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة
له مطلقا والتالي بقسميه باطل فالقول بانها منطبعة في جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة في ذلك الجسم
حاضرة عند العقل كافية في تعقله او لاجل ان صورة اخرى من ذلك الا انه يحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل
لذلك الا انه وان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل
وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة في الاولى لا في مادتها فهي لكونها

حالة

حالة في الصورة الاولى اولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس فنقول يعود الكلام في كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى وبالعكس
فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى يمتنع ادراك تلك القوة واما بطلان التالي اي المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو فيما
للمعنى المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقل فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا والملازمة انما تتبين بابطال
قسم آخر على تقدير حتى يصير به المنفصل حقيقية ثم يتبين حقيقة ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم
وهو المط وذلك يتوقف على مقدمات اربع اوليها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت لحصولها في الة والثالثة ان الامور
الجسمانية انما تنفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الات لها في افعالها والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير مسلمة عندنا لانك علمت
ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها
في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح في المقدمة الاولى كما علمت ان العلم بالشيء ليس
بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الاحوال الا نفس
تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك
والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا تتحقق الا بتحقق امر يتقدم الاضافة
وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج وقال ايضا في رد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج
في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر
موجود محسوس في الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشيء هو ماهيته التي هي بعينها موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع واشارة
فقول القائل ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد
ان المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول
من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كذلك كما مر واعلم ان المحقق الطوسي في
الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى
محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ للعقل
ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا بشكله واعضائه
وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والتشخصات على وجه عقلي بل شرط الادراك العقلي للشيء
الخارجي ان يتجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني الى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس شيئا الا بنحو الوجود
وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب بالكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه وكل ما
وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى القابضة عليه من ذلك
الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل احديهما
حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما في شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها
كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير
جسماني فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان
احديهما حالة في العاقلة ومحلها والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشيء باحد الشيئين المتقاربين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل به اعراض

كثيرة

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل ماهية
عين تلك الماهية في الاعيان ومغايرة اياها بحسب المفهوم في العقل فاذا كانت الاعراض مختلفات فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة يلزمها نقيضه
دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعوارضها لاجل صورة مساوية لعوارضها فيلزم
اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب شرح الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما
يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول
ما ذكره غير واف بحل الاشكال على المقدمة الثانية ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علوما وادراكات وما يلزمها وتلك
العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها وكذا لوازم تلك
تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرهما الحجة السادسة لو كانت
القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي
بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل
قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب الى ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفي في صحة
ما ذكرناه لان هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم
صورتها هكذا لو كانت النفس جسدانية تعقل بالة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال تعرض لها في التعقل فتور وليس كل
كلما ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا يمتنع لاستثنائه
لعين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء لتتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للراكب المسافر الى بلده فربما ادى به الحركة فانه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه مانعا
له من افعاله الخاصة به ليس ضده ولا هو عينه بحركة الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير
بدنه لعرض او آفة وربما احتاج اليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكة العقل فان قيل لعل استمراره في افعال العقل على صحته
لان تعطله بعضو من البدن يتأخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية
انما يلحقها الضعف والفساد لان الضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لانحفظت الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان الجز
كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة لذلك تجد في نبضه وبوله وافعال دماغه نقصا وتخليطا ومعلوم ان
عقل الانسان لا يحتاج في تمامه الى يد ورجل وجلد وما يجري مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة
لتفاوت يقع في احوال النفس لان المبدأ للمزاج والمشكل للاعضاء كما علمت هي النفس فمنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير
هذه النشأة الى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا ولمية لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت
لعل مزاج الشيخ اوفق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما بارد يابس واما داهن ضعيف
وكل منهما يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس بلائم لما يقوم
بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا
مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست بدنية يدل على ان القوة الخيالية ولو
ايضا ليست بدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا
البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية
السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل
والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهي قريبة المأخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات
سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل و
معلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال الشيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب لنقصان

البدن او موته لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن وكما انه لا يعقل ان الممتنع كون شيء واحد سببا لكمال الشيء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين فيجب اعتبار ان تعين ممتنع الحجة الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها عنه فلوجوه ثلثة الاول انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي تدرك ذاتها والثاني انها تدرك انها غنية عن الالة وثالثها انها تعقل ادراكها لنفسها ولغير ذلك بالالة والثالث انها تدرك آلتها وليست بينها وبين آلتها الة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لآلتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليست كذلك فثبت انها غير جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل او كانت متخيلة اذ للخيال ايضا ان تتخيل ذاتها وآلتها وبفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا يتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بحسب وجوداتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام مبادؤها قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها هو انفرادها في تلك الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فان الاحتياج والامكان وما اشبههما امور عقلية واحكام ذهنية تعرض للمهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي هي والكلام في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست الا لاجل وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحل فكيف يكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة اعني الوجود الحلولي واما عن الثاني فاما الاثر ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع خاص في نسبة جهة المؤثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل خاص كحرارة او برودة او شكل او حركة والا لكان جميع الاجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد منه نفي السببية عن الاجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض حرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة للخفة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكان ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركة محلها قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوى بعد الضعيف وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول ولسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالا وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى بسبب الافاعيل وان هذه القوى لما كان من شانها الاشتداد والضعف في التبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت الالات الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الالات ثم اذا استعملت القوة تلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسب انما المناسب لحدوث الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويته ولا الحرارة الشديدة التسخين الضعيف الملاقية واما القواهر المجردة فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال بسببها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوي بعد الضعيف وعلى الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فانها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان تتخيل ذلك الافلاك مع الخردلة وان تتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان تتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا مما اشكل الامر على من لم يفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فتحمل بتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها الا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير اقول الادراك لا يخ اما ان يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير ينافي ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشيء عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي فانا متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته امتنع عليه الالتفات الى ذاته فضلا عن تعقل معقولات اخرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك لجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا لشيء كما بيناه مرارا من ان ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شيء او يوجد هو لشيء وايضا لو كان الجسم بما هو جسم مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فان البصر لا يسمع واليد لا تتخيل والرجل لا تتفكر وباطل ايضا ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلم ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل ان القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لعلها قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من انفسنا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما فان قلت هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة بجميع الادراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت فيما سبق ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروع ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال دون العكس لان معلول الشيء معلول لذلك الشيء واما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشيء معلولا لنفسه فثبت ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادية عشر ان كل صورة او صفة حصلت في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها يحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب او سببية كالماء اذا سخن بسبب كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيرا ما يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف

ذلك السبب والجهالة النفس من شانها ان تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس بذاتها عن ان تكون جرمية لا يقال الجسم ايضا قد يعود اليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء اذا زالت عنه البرودة يعود اليه البرودة التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له لانا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف وبرودة الماء صفة ذاتية عليها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر فاذا عادت البرودة اليه ما عادت الا مع سببها اعني مجموع الطبيعة وعدم المانع فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بان النفس الانسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة الى حد العقل بالفعل ام لا فان النفس المتخيلة بالفعل ايضا يشارك العقل في تجرد ذاتها ونقلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال غير مجرد الا عن احدهما **فصل** في شواهد سمعية في هذا الباب اكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات اكثر من العقليات ولا يصدقون بالاشياء الا بما كانت في الحس المحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها الى محسوس فلنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان الشرع والعقل متطابقان في هذه المسئلة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة اما الايات المشيرة الى تجرد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم واولاده فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته القاها وروح منه وهذه الاضافة تنادي على شرف الروح وكونها غريبة عن عالم الاجساد وفي حق شيخ الانبياء ابرهيم الخليل ع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ومعلوم ان الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفة السنية من رؤية عالم الملكوت والايقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية اي الطهارة والتقدس ومنها قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الآيات المشيرة الى المعاد واحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة اعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة واما الاحاديث النبوية فمثل قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقوله من رآني فقد رأى الحق وقوله انا النذير العريان وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاخبار وامثالها تدل على شرف النفس وقربها من المبادي اذا كملت وكذا قوله رب ارني الاشياء كما هي ومعلوم ان دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالاشياء ذوات الاسباب كما هي لا يحصل الا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل ولا يمكن للجسم ومشاعره ان يرى رب الارباب ومسبب الاسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ومعلوم ان ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا ايضا اصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الانسان والاصبعان هما العقل والنفس الكليان او القوتان العقلية والنفسية وقوله المؤمن اعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم ان هذه الاعظمية ليست بجسمية ولا القوة محصورة في عضو جسماني وقوله ص خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وقول امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الاحبار هل رأيت ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت اعبد ربا لم اره قال وكيف رأيته فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع انه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه الحديث وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد الى السماء الا من نزل منها واما كلمات الاوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي خارجا من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله الى كلام طويل وقال ايضا من يحرص على الارتقاء الى ذلك العالم حوزي هناك احسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب الحريص الاهتمام في الارتفاع والتوجه اليه

الى ذلك العالم وان تعب ونصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابدا ومما يدل على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وان الفيلسوف مجازى على فلسفته بعد معاده وفراق نفسه عن جسده وقال ايضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لانها اوسع منه وقال انباذقلس ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وفرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس بأعلى صوته ويأمرهم ان يرفضوا هذا العالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف ووافق هذا الفيلسوف اغاثاذيمون في دعاء الناس الى رفض هذا العالم الا انه تكلم بالامثال والرموز واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الراي عنه بان الرسالة ايضا موجودة وقال في آخر وصيته لديوجانس انك اذا فارقت هذا البدن تصير عند ذلك مخلى في الجو العالي فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسية ولا قابلا للموت واما افلاطون الشريف الالهي فروي عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في صفة النفس حيث وصفها باوصاف كثيرة مرارا بها كانا نشاهدها عيانا اخبرانه قد اختلفت صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا وصفها في جميع المواضع فانه دعى اتصالها بالبدن فقال ان النفس انما هي في البدن كانها محبوسة كظلمة حيث لا انطلاق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالغار وقد وافقه انباذقلس غير انه سمى البدن بالصدأ وانما عنى بالصدأ هذا العالم اقول يوافق هذا الكلام الالهي فطبع على قلوبهم بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال ان اطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغارة هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي اقول وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف النفوس في الجسم والروح بل اختلاف نفس واحد فيها بحسب وقتين او في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها انها تهبط لخطيئة لخطائها ومنها انها هبطت لعلة اخرى غير انه خص قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون للعالم عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي واما الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع انهم تادبوا بآداب رسول الله ص ولم يكشفوا عن سر الروح الاعلى بسبيل الرمز والاشارة ونحن ايضا لا نتكلم الا في بعض مقامات الروح الالهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية لا غير كيف لا امتناع في ذلك فقد قال الجنيد الروح شيء استاثر الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه باكثر من موجود ولعله اراد انه موجود بحت ووجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي انيات محضة متفاوتة بالاشد والاضعف ليست ماهياتها متقومة من جنس وفصل وقال ابو يزيد البسطامي من طلب ذاته في الكونين فما وجدتها اي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال فيكون من المفارقات العقلية وقال ايضا انسلخت من جلدي فرايت من انا فنبهني اليه دفترا وجلدا وهذا تصريح بان هوية الانسان وانيته شيء غير الجسد وقال ايضا لو ان العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس بها وظاهر ان هذه السعة ليست لبدنه ولا الجسم آخر وقال ابن عطا خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الارواح ثم صورناكم وقال بعضهم الروح لطيف قائم في كثيف وفي هذا نظر وله وجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالاشياء هو الحق وفيه ايضا نظر الا ان يحمل على معنى الاتحاد ومع ذلك يدل على ان الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من امر ربي امره كلامه فصار الجسد حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم ان اهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه فالاقوال المنقولة عنهم ما يدل على ان قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على انه يعتقد حدوثه وايضا قال قوم ان الروح هو جبرئيل عليه السلام وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول ايضا عن امير المؤمنين ع الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه وروي عن ابن عباس ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بني آدم وما نزل

من السماء ملك الا ومعه واحد من الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا اناسا وقال مجاهد الروح على صور بنى آدم لهم ايد وارجل ورؤس يأكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء فى الروح حيثما وقع فى كلام هؤلاء القوم ليس اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ما ذكروه قول المعلم الشافين حيث قال فى كتاب اثولوجيا ان الانسان الحسى انما هو صنم للانسان العقلى والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية وليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها فى موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات السبع والارضين فى لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الآدميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه فى صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين الله ستر من نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك وقال بعضهم الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اى شئ خرج قال من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلام ارواح وحياها بكلامه فهى معتقة من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على ان الارواح العقلية من سرادقات الالهية وشئون الصمدية وامكانها انها امور ذهنية غير واقعة فى نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات وقال بعضهم الروح لطيفة تسرى من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول قد مر مرارا وبلدينا ان المراد انه محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخليق من شئ آخر كموضوع او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح هى مخلوقة قال نعم لولا ذلك ما اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هى التى قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم اهلها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها وبها ترى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجبت الروح عن مراعات السر اساءت الجوارح الادب فلذلك صارت الارواح بين تجل واستتار وقابض وبارع وقال الآخر الدنيا والآخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول فى البرزخ وتبصر احوال الدنيا والملائكة يتحدثون فى السماء عن احوال الآدميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شاءت على اقدارهم من السعى الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رضى الله عنه قال ارواح المؤمنين يذهب فى برزخ من الارض حيث شاءت بين الارض والسماء حتى يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتساءلوا ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها اعمال الاحياء حتى اذا عرض على الاموات ما يعاقب عليه الاحياء فى الدنيا من اجل الذنوب كان عذر الله ظاهرا عند الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من الله تعالى ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسى ره انه سئل ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن ارواح المؤمنين فقال فى الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان وروى ابو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى ره فى اواخر كتاب الجنائز من الكافى عن جعفر الصادق عليه السلام ان الارواح فى صفة الاجساد فى شجر فى الجنة تتعارف وتتساءل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وفى الكافى عنه عليه السلام ان ارواح المؤمنين فى حجرات فى الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروى فى ارواح الكفار بضد ذلك وروى ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسى ره فى التهذيب عن الامام ابى عبد الله عليه السلام انه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس فى ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون فى حواصل طير خضر فى قناديل تحت العرش فقال عليه السلام سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه فى حوصلة طائر اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا والاخبار المنقولة عن ائمتنا اهل بيت الرسول عليهم السلام اكثر من ان تحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحرك والاكل والشرب وغيرها مما ينافى تجردها عن هذا العالم الطبيعى بل يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم فى غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها الطف من بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم فى مباحث المعاد كيفية تمثل الارواح بصور الاجسام مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجودا لا فعلا ومثالا الاستدلال الواسطى الاى على انه كانت روح لكم الخلق لانه خلق روحا او لا فوقع لدعة التمكين والاستقرار الآثار كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد اى لم يكن له روحا

ولا جسدا انتهى كلامه وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتنى من نار وخلقته من طين ولم يدر ان النور خير من النار وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهى للطافتها تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية والحيوانية عرضان خلقا فى الانسان والموت بعدهما وان الروح هى الحيوة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالاعادة الى القيمة بصيرا اقول هذا الكلام ما له وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذى بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف اشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابى المعالى الجوينى استاد الشيخ ابى حامد الغزالى وذلك لان ذلك الجسم البرزخى ايضا من مظاهر الروح وكينونته فى هذا البدن تداخل واشتباك لكن شبيههما واضر بعض متأخريهم على انه عرض مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فى الدالة على استقلاله وجوهريته من العروج والهبوط والتردد فى البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل وقيل له اين تذهب الارواح عند مفارقة الابدان فقال اين يذهب ضوء المصباح عند فناء الادهان فرضا ان ذهاب الروح الى المقام الذى جاء منه فمن علم كيفية مجيئ الروح من ذلك المقام العقلى من غير لزوم حركة وتجسم يمكنه ان يعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان او تغير او تكثر هناك وقيل له اين يذهب النجوم اذا بليت قال اين يذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المكى فى قوت القلوب مايميل الى ان الارواح اعيان فى الجسد وكذا النفوس لانه يذكر ان الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور فى القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك وان النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة فى القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحركات الحركات الفكرية التى قد تكون برهانية عقلية تستدعى فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد يكون قياسا سفسطيا ووهميا مؤديا الى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة وتتحد بالظلمة وهو من فعل الشيطان وهذه الحركات لا تنافى تجرد النفوس وقال الشيخ الغزالى ان الروح اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط اللطيفة فيكون حينئذ مطالعة للمعانى الجزئية لان تجردها عن هيئات البدن غير ممكن وهى عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحيوة وتحس بالثواب والعقاب فى القبر وهذا كلام صحيح برهانى يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها وسيرد زيادة تحقيق وايضاح له وقال صاحب العوارف فى المعارف ما وجدناه ايضا فى كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح العلوى السماوى من عالم الامر والروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق وهو محل الروح العلوى ومورده والروح الحيوانى جسمانى لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذه الروح لسائر الحيوانات ومنه تفيض قوى الحواس وهو الذى قوام الغذاء ويتصرف فيه بعلم الطب من اعتدال المزاج الاخلاط ولورود الروح الانسانى على هذا الروح تجنس وباين ارواح الحيوانات واكتسب صفة اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها فتسويتها بورود الروح الانسانى عليها وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الامر وصار تكونها منه فى عالم الامر كتكون حواء من آدم فى عالم الخلق وصار بينهما من التآلف والتعاشق كما بين آدم وحواء وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعالى وخلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن آدم الى حواء وسكن الروح العلوى الى الروح الحيوانى وصيره نفسا ويكون من سكون الروح الى النفس القلب واعنى بهذا القلب اللطيفة التى محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب من الروح والنفس فى عالم الامر كتكون الذرية من آدم وحواء فى عالم الخلق ولولا المساكنة بين الروحين اللذين احدهما الروح والآخر النفس ما تكون القلب فمن القلب ما يتطلع الى الاب الذى هو الروح العلوى فيميل اليه وهو القلب المؤيد الذى ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله فيما رواه حذيفة قال القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على غلافه فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فاى المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس يميل الى الام التى هى النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب متردد فى ميله اليهما وبحسب ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوى ولسانه الدال عليه وتدبيره للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة فمنكر لهما من وجه ومنجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لا بد منهما فالروح العلوى يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا وحبا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب حنو الوالدة الحنينة الى ولدها واذا حنت النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروقها الضاربة فى العالم السفلى وانكوى هواها والجسد

مادتها وهبطت فى الدنيا وتجافت من دار الغرور واناب الى دار الخلود وقد تخلد النفس التى هى الام الى الارض بوضعها الجبلى لكونها من
الروح مجيوا الى الجسد ومستندها فى تكونها الى الطبايع التى هى اركان العالم السفلى قال تعالى ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض و
اتبع هواه فاذا سكنت النفس التى هى الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المائل الى الوالدة العوجاء الناقصة دون الوالد
الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذى هو القلب المجبول عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق
مولاه وفى هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشى الروح روحان روح الحيوة
وروح الممات فاذا اجتمعا لزم عقل الجسم وروح الممات هى التى اذا خرجت من الجسد يصير الحى ميتا وروح الحيوة ما به مجارى الانفاس وقوة
الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة فى القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة
منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الروية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل
الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها
وشبهت النفس فى طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت فى حرصها بالفراش الذى يلقى نفسه على
ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذى فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال العلماء الشرعية واشارات
مشايخ الطريقة دالة على ان الانسان جوهر روحانى وجميع ما نقلنا منهم مما له وجه صحيح وان كان ظواهر بعضها مواضع ايراد
وانظار ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعانى لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم فى
اقوالهم تبعوا احاديث الرسول والائمة واكثر ما ذكروه مما يوجد فى عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى ان هو الا
وحى يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقواعد
الحكمية من غير شائبة شك وريب شائبة نقص وعيب فالله ولى الرحمة والاحسان

الباب السابع فيه من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول

فصل فى كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم ان تعلق الشئ بالشئ وحاجته
اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الجهة والمعنى هنا اخارجا كتعلق الماهية بالوجود و
الثانى ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشئ وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات
والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء
بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة فى تشخصها الى الهيولى المبهمة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم
كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعى فى وجوده الى مكان ما لا بعينه لهذا
يتبدل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا
حيث ان النفس بحسب اوايل تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التى تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهى ابتداء تتعلق بمادة بدنية
مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالشخص الانسانى وان كان من حيث هويته النفسية شخصا
واحدا ولكن من حيث جسميته اى التى بمعنى المادة او الموضوع لا التى بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالشخص وقد سبق تحقيق كون
الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة
لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصورى الذى عند صيرورتها نفسا
ذات قوة متفكرة وعقل عملى بالفعل قبل ان يخرج عقلها النظرى من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو
كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الالات البدنية تعلق طبيعى ذاتى وتعلق النجار بالالة عرضى خارجى وذلك لان النفس
كلها خالية فى مبادى تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الجوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها
تحصيل هذه الكمالات الا باستعمال الالات وكان من الواجب ان تكون تلك الالات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها
من باب الادراكات والتى من باب الحركات بعضها بحسب الجوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتى من باب الادراكات
بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا لو لم يكن
الالات للنفس مختلفة حتى يفعل بكل الة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكان يختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شئ على الكمال والتمام ولا نحصل الاشياء انما تحصل النفس اولا فى حسها ثم فى خيالها ثم فى عقلها
النظرى ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ولا شئ من المحسوسات يجب ان يكون جامعا لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات
التى يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات وغيرها
الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء فى العقل حيث يجوز ان يكون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلى شما وذوقا
ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف العظيم فى كتابه فثبت انه من
الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هى محسوسات لا يمكن الا بالات مختلفة بحسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش
ادراكاتها ولما اختلفت الالات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع
الى الاذن فيقوى على السماع التام وكذلك الحال فى سائر الافعال وسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الالات
وحصلت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التى لم يمكن حصول صورها الا باستعانة الالات من غير الاستعانة بشئ منها
بل تستحضرها وتتصرف فيها كما تشاء لانها فى عالمها فعلم من هيهنا ان النفس فى اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال وصورة
وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة ان تلك الصور
اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة راى من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شئ واحد من اول تعلقها بالبدن
الى اخر بقائها وقد علمت انها فى اول الكون لا شئ محض كما فى الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
وعند استكمالها تصير عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعى والكمال والصورة شئ واحد بالذات متغاير بالاعتبار
فكيف يحكم بان النفس فى اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود مقسم
متحيز ذى جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعليتها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة
والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى الهيولى ام لا وهذه بقسميها هى الحرية باسم
الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولذلك
لم يكن لها وجود ادراكى فلا يكون بوجودها الخارجى محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكى صورى بلا مادة فتكون
اما محسوسة اذا احتاجت فى وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس الى مادة او متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك
فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس فى اول الفطرة ليست شيئا من الاشياء الصورية بالمعنى الثانى ولا انها كانت مما قد حصل لها شئ
من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشئ للشئ فرع على وجود ذلك الشئ فى نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجا فخارجا وان
حسيا فحسيا وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهى حين حدوثها نهاية الصور المادية وبداية الصور الادراكية و
وجودها حينئذ اخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية

فصل فى تحقيق حدوث النفوس البشرية

مامر من الكلام يكفى لاثبات ان
هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت فى ذاتها قديمة
لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتا فلا يلحقها نقص وقصور ولو لم يكن فى ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الالات وقوى بعضها نباتية
وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع فى شخصها ولم يكن يسنح لها فى عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد
مع الاتحاد النوعى انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذى وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فنوعه
ان يكون فى شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع فى هذا العالم كما سيجئ فيستحيل القول بان لهذه النفوس الجزئية
وجودا قبل البدن فضلا ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية وفى
الحديث المشهور كنت نبيا وادم بين الماء والطين وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله
ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن
الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هى نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى مدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد
ان لها كينونة اخرى لمبادى وجودها فى عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهى المثل الالهية التى اثبتها افلاطن ومن قبله
فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفت

الراسخين في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية
المبادي في الغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث
هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه
يتوافق مغزاهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطون احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل
ما يحدث فانه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية والثاني باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية
فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية
لكن ذلك التالي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معا محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت
ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث
البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة لكانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد فكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت
انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فبما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها
ليست مترتبة لا ترتبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما يختص لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم
على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي
فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل
انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك ممتنع وان تكثرت فالامادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا
وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالماهية ولوازمها او بعوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع متفقة
جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فحدوثها انما يكون بسبب المادة وما فيها من
مادة النفس بعينها هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على
نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال انها
كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسما لانا نقول لم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يسلم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان
الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثاني ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منها بصفة مميزة
لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره
فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشيء الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم
الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع
الرابع سلمنا انه لا يتميز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل
البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن اخر وكذلك قبل كل بدن ببدن اخر لا
الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن
الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى اخر لكان لبدن واحد
نفسان لان النفوس لا تحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس
متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو ممتنع فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث
النفس وحدوثها مبني على ابطال التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من
ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موجودة متميزة

بعوارض يتميز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض لسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا
يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون
فيها شيء من العوارض الا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى ايضا كونها
بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات
الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في
باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز
فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت
وتكثرت بعد وحدتها فوجب ان يكون جزئيته مخالفا للكل ضرورة ان الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة
في الوجود ان كانت بالماهية ولوازمها اي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما لا في وقت
دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المتعلقة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة هف وان كانت مخالفتها لا بالماهية
ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية مخالفة في المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم
كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء اذا كانت من جزئيات
جهة كان ذلك الشيء متعددا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس متعددا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان ينقسم
بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالماهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون
كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة
الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها بعد استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة
النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على
اخر وليس كل احد ممن يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبائع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثالث
فنقول ان اشكال براسه في باب التميز بالعوارض فما اورده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه
عن هذا المقام فقال ليس الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا
نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول ولعله ما
يدريك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان اقيمت الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا
يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل
انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية والذي صح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمتميز عرضيا للامر المشترك
فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع فان امتياز
الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضه لها لو كان بعد
وجودها لكان متوقفا على تميزها وتخصصها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور ولكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي
دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن سائر
الانواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه ولا لان الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وان تاخر عنه ماهية
كالحال بين الوجود والماهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على
في العين بنحو اخر من التقدم وفي بادي تعقلها انما هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية متحدة نوعا
من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام
الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما ان
القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث
النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

وردودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التي لا تكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعداد ذات
جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها
عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبايع المادية المتكثرة بسبب ميزات جسمانية ثم
يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرار الاثار مع ضرب من التحلل الوجودي فلا جرم يبقى
الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهري فالحاصل ان الامتياز
في افراد نوع واحد لا بد وان يكون اولا بشيء خارج عن المهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور
فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تلبسها ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي قبل
الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بحسب النسبة وقد ثبت ان قبل عالم الحركات والاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجي
ومميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد الاتفاق في المهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف في تقريب هذه الحجة حجة اخرى
على حدوث النفس ذكرها ابو البركات فقال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى
وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من ان انفسنا لو كانت في بدن اخر لكنا
نعلم الان شيئا من تلك الاحوال التي مضت علينا ولتذكرنا انا كنا في بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين
في بدن اخر وباطل ان لا يكون متعلقة ببدن اخر لانها ح تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي
اوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شيء من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة
بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى المشاعر اللهم الا ان يكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت
النفوس في الاستعدادات وتتخالف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم ان كانت
النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى في نحو اخر من الوجود فيكون نفسا
كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انها يجوز ان تكون قبل هذه الابدان في عالم اخر متعلقة بابدان
اخرى غير الاجسام الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح
في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد ونحو المواد كما يظهر من برهان استحالته حسب ما اصلناه كما سيجيء
ذكره انشاء الله **فصل** في ايضاح القول في هذه المسئلة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسئلة دقيقة المسلك
بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية
ولا لها درجة معينة في الوجود كساير الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات
ودرجات متفاوتة ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى
لغزلان ودير لرهبان وما هذا شانه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا ما لزم وجودها
من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما لحقها من الادراك والتحريك وهذان الامران مما
اشترك فيهما جميع الحيوانات واما ما ادرك منها انبه من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرف ذلك
من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء والا لتركب
تركب من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم فحق هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر
عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر ويرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصي عنها
منها ان كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالها لانفعالات البدنية
كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما يلزم هؤلاء
القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار متقلبة في الشؤون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن
وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت مهية انسانية كوقوع الانسان تحت مهية جنسية
حيوانية اقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي مقوم لمهية النوع المركب منها

ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون
ايضا ان الفصل المحصل لمهية النوع محصل لوجوده وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية
له التي يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا
النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن الجوهر النفساني الا نوعا كجوهرية واستحالة ذاتية
لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس بحسب فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية
وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور
بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما باحد الوجهين
المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين
على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة
والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تراهم متحيرين في احوال النفس وحدوثها
وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون
في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية
بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة وراوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها
وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك
عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن
وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا لان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت
معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها
والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية وهي جهة
فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمالها هويتها وتمام وجودها كما في نشآت
الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج التي تصرف الصانع وعمله
المحتاج الى الالة كساير القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة بتجدد الالة والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات
بذاتها لا باستعمال الة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وساير الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الاكوان الحادثة
فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات
جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبايع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من تلك
الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام
لانها بذاتها مباشرة للتحريكات الجزئية والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنشر
الى نبذ اقوال القوم وتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية
على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فانك لتحقق
انك ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك
فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية
حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة و
الضعف لا يتحصى ولا امتياز بغريب فانها ليست في عالم الحركات ح فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على
ابطال الشق الثاني انا لا نم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متمايزة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد وبعدة عقلية اشبه
منها بافراد مهية واحدة وحدة نوعية والمعتقد ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا مهية وتلك
الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

المشتغل ما يترتب على الفرد الضعيف فهذه النفوس قبل تعلقها بالابدان متمايزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على كونها الطبيعية
بالذات لا بعوارض بدنية لاحقة لهويتها واليه الاشارة بقوله نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين والاية
ان يرد على ابطال الشق الثاني اما الاول فلزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات الموقوفة على الالات وان اريد بها الادراكات الغير
الموقوفة على الالات فلزومه مسلم ولا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى انها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الاوليات الغير
الموقوفة على الالات ولعلك تقول اذا اتحدت النفوس كان جميع الالات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع
الالات فكان كل احد منا يدرك ما يدركه الاخر فيدرك الكل اقول كلا لا مساغ لاتحاد النفوس قبل الابدان لان اتحادها عند العلو بالابدان
والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة اخرى ولا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في
هذه النشأة البدنية صارت بحيث ينطبع باحد كل واحدة منها اتحادا طبيعيا يحصل منها نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند
استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه افضل الاقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الابدان وعالم
التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الابدان لجاز اتحاد الابدان بعضها ببعض لان البدن لا يتحصل الا بالنفس والحاصل ان الادراك
الشيء بالالة مفهوم بتلك الالة فادراكات النفوس لما كانت بالالات كانت مدركة من حيث تلك الالات فلا يلزم ان يكون مدركا لها من حيث
حصولها بالالات اخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها الات اخرى غير الالات التي بها ادركت تلك الادراكات والمدركات
الثالث قوله لا يتصور وحدتها الا بانقسام بعد ذلك فيه ان الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية المقدارية
ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا
موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيرا بالاجزاء وقد علمت فيما سبق ان العقل البسيط كل الاشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فان النزول
من نشأة العقل الى نشأة الابدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة الى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد
ولا توحيد الكثير منحصرا فيما يتعلق بالمقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية ومنها ايضا ما ذكره في ذلك الكتاب
وهو انها لو كانت موجودة قبل الابدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ولا الفاقة ولا الغير في ذلك العالم فيكون كاملا فقصر
في البدن يقع ضائعا ثم لا اولوية لتخصيص بعضها ببدن والاتفاقات انما هي في عالم الاجسام وليس في عالم النور المحض اتفاقي يخصص ذلك
ذلك الطرف وما يقال ان التصرفات في الابدان تسنح لها حال موجب لهبوطها عن مراتبها كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و
التعلقات اقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الاشراق جوابا عن هذه الحجة ان للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة
والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها ههنا وهي وان كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي
ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها الا بالهبوط الى الابدان والالات بحسب الازمنة والاوقات وفنون الاستعدادات
فصيرتها في الابدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعا كما زعم بل لحكمة جليلة لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم
ثم العجب ان هذا الشيخ وكثيرا من سالكي طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم الى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير
استلزام تجدد وايجاب تسنح حالة متجددة في ذلك العالم كما هو الامر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم
الى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الاعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسالك
ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الابدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الاذعان بانفصالها
عن ذلك العالم واتصالها بالابدان وكل ما يصح احد الامرين من البدء والاعادة يصح الاخرى ولهذا اكثر ما وقع في الكتاب الالهي اثبات
الاعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده واعلم ان حكاية هبوط النفس الادمية من عالم القدس موطن ابيها المقدس
الى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة امها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ورموز
الانبياء واشارات الاولياء والحكماء الكبراء ففي القران العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في ايات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية ادم وهبوطه من عالم الجنات قلنا اهبطوا
منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين وقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم وقوله ان منكم الا واردها كان على

ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفي الحديث
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة اشارة الى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكيفية
هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من ان للنفوس كينونة عقلية تجردية كما ان لها كينونة تعلقية وكما ان للاشياء الحادثة
الحقة ثبوتا في القضاء السابق الالهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والاثبات وههنا واقعة في الكون والفساد والمحو والاثبات
لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرء عرف
من اين وفي اين والى اين فالاول اشارة الى حال النفس قبل الكون والوسط الى حالها مع الكون والاخر الى ما بعد الكون وفي كلامه ايضا تحير
عقله ولكن من ابناء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وفي عدة مواضع منه اشارة الى مهبط النفس ومبدئها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية
هي اكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب
وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة ارسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة
هبوط النفس الى هذا العالم وما معناه انها لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم
معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها واظهرت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم
العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت
ولكانت النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذ كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك
لان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهور فعلها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن البتة هذا كلامه وفي اقوال الحكماء
الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان و
ابسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في النزول عن علة هبوط
النفس اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يشعر بان للنفس كينونة قبل البدن ووجودا في العالم
الشامخ الالهي وان لها عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وطلوعا لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها اما مستقيمة واما
منكوسة مكدرة وقوله وما يقال ان المتصرفات تقع لها حال توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات عليها وحيثياتها
وقد وقع التنبيه سابقا على ان المعلول لا ينال لذة الصادر عن فاعلها انما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الامكانية ونقائصها
وامكاناتها وقصور ذواتها الى جاعلها التام القيومي ويعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة الى ابينا ادم وعن صدور النفوس عنها
بالفرار من سخط الله وذلك ما يقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فان النور الانقص لا يمكن له في مشهد النور الاشد الا ان يرى انه اذا اردت ان
تنظر في مسألة الهبة شديدة الغموض لم تحكمها بعد توغلت فيها توغلا قويا يكل ذهنك قبل ان يحصل لك ملكة الرجوع اليها ويكون
الانصراف منها الى شغل اخر من الامور الدنية فرارا من ان يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على اعين الخفافيش
واليه الاشارة في الحديث النبوي ان لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره والحكماء ذكروا وجوها
عديدة على طريقة الرمز والاشارة تشبيها لعلة هبوط النفس فمن اقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره انباذقلس وهو ان النفس كانت في المكان
العالي الشريف فلما اخطات سقطت الى هذا العالم وانما صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله الا انها لما انحدرت الى هذا العالم صارت
غياثا للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال افلاطون الرباني في كتابه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت
ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال الحكيم في كتابه الذي يدعى طيماوس ان علة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها
ما اهبطت لخطيئة اخطاتها وانما هبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت لعلة اخرى غير انه اخبر في قوله
وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وقال في موضع اخر من طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم من فعل
الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفوس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان العالم متقنا
في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري تعالى النفس الى هذا
العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي
ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قال ارسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة صرنا بان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادون
من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلا بد ان ينال من العالم الحسي شيئا و[illegible] لان طبيعتها مثلا
للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على تركها العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما
صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه
فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته وذلك لا يجدد ان [illegible] وتعزز ذلك وتدنو موضع لحسن النفس
الشريفة وانه تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها تفعل ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتضيء الاشياء التي بعدها
ولتدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل
بر وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته ومنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان يصل
بر وان يكون هي هو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان يكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من
الاشياء دون العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت الى هذا العالم
السفلي انحطت من تلك العالم الشريفة ومن قوله في موضع اخر فان قال قائل انكانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها
تتوهم ايضا بعد خروجها من وجودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهم فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا
تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه ولكنه تتوهمه بتوهم عقلي وما يدل ايضا
من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قوله هذا الفصل في الميمر الثاني
فينبغي الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس
ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فبذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزى فبذاتها ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت
التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزئها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا
ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا
طبيعة الاجسام محتاج الى النفس لتكون حية والجسم محتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس
لها وجود لا تتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود تتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي تتجزى ولو
بعرض غير الوجود العقلي الذي لا تتجزى اصلا لا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالم العقل لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الاعلى ذاته واذا كان غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما
صارت تلك الحال للسبب الذي صار في توسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جعل القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على
ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام
وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة اليها وان لك
فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تأسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكم راعوها ومصلحة راعوها مداراة
مع العقول الضعيفة وتبرأ عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة في سوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس خطئت فهبطت فرارا من غضب الله
عليها فهم وامثالهم يعلمون ان في عالم القدس لا يتصور ان يشيع خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا
بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن سببها او نقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة وتجريها الطبيعة
نفس جوهرها وهبوطها اشتغالها بالعلائق البدنية وكونها عقلا بالقوة اذ لا تتسع القوة النظرية متمكنة من شأنها ان تصدر
عنها الانية حين يستعمل القوة العاملة في فاعليها الحيوانية والنباتية فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلاقة وتلك العلاقة
بحوض انغماء وجودها والغبار من حط الله هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها الى ولعها هذا النفس الجوهر الكامل الرحمة
الجوهر المجرد وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدته بالملائكة فاستظهر على
اهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة تحصل من النور لفكرة ردية في هذا الحديث ايضا كان عن
النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها تسلط القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصادفة توفيق الله بهدايته النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل لا امهالها الى اجل
مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلاقة والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم
الارواح الانسية على ابدانها قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كا
منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان من ضرورته وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقي
نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس غير الوجود التعلقي لها
ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد به ان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحوا آخر
من الوجود غير وجودها التعلقي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل لو كان
النفس بما هي نفس متصرفة في البدن ولم يقع وجودها متصرفا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما
هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حجية هذا الشق لا
يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا
محدودا معينا ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه
وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس ووجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية
وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلي الذي وجدت وانتشرت منه
النفوس الى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت
على حالها الا نفيد ولا تنفد ولا تنصدع من مبدء الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا
ذات ترتيب ذاتي او وضعي حتى يرد البرهان الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس
ان توهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدأ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدأ القابلي اعني الهيولى الاولى
وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده
في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب جهته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند
نفسه بين ان يكون وان لا يكون ولدى الفاعل يجود بالوجوب وجود النفوس عند سببها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط
غير متجزي ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع نظر القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب
الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان يبطل ماهية شيء من حيث هي هي الماهية
شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة
مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في
كماليته واستكمال الصورة الجوهرية في نفسها حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت ولا فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم
على الماهية وهو الاصل والماهيات تبع له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في
العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا بسيطا متحدا بعقلها
فتكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب
في الحقيقة على الوجه المستحيل فان للاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود و
اطوارا من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فقد حصل
في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عنك سماء بل العقلي
الاوليان احق باسم السماء واولى من النوع الخارج لان النوع الخارج موهبة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات
وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي مفسدة في
ان يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو اخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون وتحقق موجودا بوجودات متعددة
منها في النشآت يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة عن

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي يتحد بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالعدوات الفعالية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الماهية وتحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية ففي علم الله الحقيقة واحدة ذات وجود بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام وعن الوقوع في الحركات ومواد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية في عالم العقل وصورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هوياتها تمام تلك الهويات الفعالية فما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتا روحانية افاضت على المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب باتم اجتبى لو نبين لك الارتقاء الى طبقات وجود لوات هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك تشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا ثم ذكرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو محال اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صور عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون لتلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل اعني بحسب الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وجهتية الامكان فان جهات التجرد والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة لا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ من حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس فان النور كله من سنخ واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة لزم ان يكون وجود ذلك المبدا العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي وجزئها الشهوي غير جزئها الغضبي الا ان هذه التجزية بضرب اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء التي يعرفها الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو اخر ووجودها هنالك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الغايب الاان ذلك الوجود ايضا عين الحيوة والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سائح في سائر دار الحيوان او نشاة الجنان كما ذكرنا فتذكر وتفطن واعلم ان شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي نقض هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين كافلاطن وغيره ونحن مع انا قد ابنا بطلان التناسخ والهمنا برهانا لطيفا على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ المحرر ومنه بما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان اشتهيت ان تتمها ثم قال العبد لله وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف الحديث وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيد بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات في لزومها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان

الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتشخص بحاله بل النفسية كالمادية والصورية وغيرهما من الحقايق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص بما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم جل ذكره فانه بذاته موجود بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا اخرويا وينقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميز ايضا عرضية وهو محال ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدا العقلي بمثل بها جهات المبدا الاعلى وغير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل على القول بتناهي النفوس العقلية بلزوم التناسخ وكثير من الفساد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانهما باطل كما مر وتشهد الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطن عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها وجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة بتمامها بل ببعضها توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا تتوقف والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها بقاء عللها الفياضة ولخصوصها انها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك بجوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون الله استعد لاشتغال من بادعطيه فتنجذب النفس الى جانبه او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس الحديد ان يكون موجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال سنقف على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صورها في علم الله وشان من الشئون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيتها شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعمه فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما يحدث بحدوثه تبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس وذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو اخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية ومبدئه اشرف واولى له من قوله والا وجب بطلانها ببطلانه ثم حق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فليس من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم تبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخيرة للكاملين المقربين

ايضاح وتاكيد قوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان هذا كلام من لم يفرق بين النفس الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي بناه للاشتباه بين ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس ومهيتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها لنفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها الذي يخصها التصرف في جسم من الاجسام وتدبيره وتحريكه وتنميته وتكميله وتطعمه ليتقرب كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بادخال الجسم الخارجي كالتراب والماء اليه حتى يبلغ الى كماله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هويته ذاته هيهات ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجودية النفس كما ان تكميل الصورة المادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس لا الصورة ولا العرض وافتقه تحت مقولة المضاف
لما علمت سابقا فرق ان التصرف في البدن من النفس هو بعينه نحو وجودها في نفسها او مساوق له الا ان الحصول الى مقام ضا وجودها بعينه
هو وجودها الذاتيا وانفها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كالاول الجسم الطبيعي
الى مقام النفس كانت شيئا اخر وجودا ادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في اسطحا تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت
على البدن لكان شي واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشي الواحد مفارقا ومخالطا فحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه
ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا لما قيل ان المخالطة ليست الا لعلاقة البدنية فلا يلزم بما ذكروا القائل الا كون شي واحد
مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه مما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة في زمان معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت
والتجرد في وقت اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم
تصير مجردة فثبت كون شي واحد مخالطا ومفارقا فاين واما بطلان الثاني فلان نسبة النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر داخل
لها وهو نحو من انحاء وجود الشي بالذات ولهذا قسموا الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الانواع النفس نوعا
قسيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا مخصصة تامة مفارقة الذات ثم قد عرض لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بل صاقفا
زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشي مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشاته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلثة مباينة تامة لانها
علية ومعلولية ووجود العلة لا يغاير وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتامل وبالجملة
فللنفس الانسانية نشئات بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالجمادية والنباتية والحيوانية الطبيعية
ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام لتشييد مرام** قد تمسك
بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما تكون موجودة قبل حدوث النفس
او لا يكون كذلك والاول يستلزم ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلف والثاني لا يخ اما ان تكون
تلك العلة بسيطة او مركبة لا جايز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظ البطلان او تكون مفتقرة الى علة
دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايض واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل
كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى البواقي والا ان كان له تاثير في شي من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول
مركبا وان لم يكن لشي منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان
وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لكان بسيطا في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بسبب مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف ولا جايز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط
عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون الشي البسيط علة لمركب اقول قد علمت منا في كلامنا على
القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقد ومنه تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجة فسادها وكذا
والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان تكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان كالحركة في الطبايع الصورية
وغيرها والله ولي الانعام **فصل** في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدلت الحكماء عليه كما ذكره الشيخ وغيره بان النفس حدثها
عند حدوث البدن فلا يخ اما ان يكونا متعلقي الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخ اما ان يكونا معا في الماهية اولا والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لهما ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخ اما ان يكون المتقدم

هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول بط لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن واما الثاني فبط ايض لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشي كان عدمه معلولا لعدم ذلك الشي اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة
لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم تكن العلة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس ولكنه
بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايض ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بجسميته والاول باطل والا
لكان كل جسم كذلك والثاني ايض باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع
استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى
ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان
يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة ولجية اللزوم اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل السبب جعل البدن
علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فقالوا انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلابد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم ال
مؤثرا في عدم ذلك الشي ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا الان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لا جرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول وفيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان
الصحابة بين النفس والبدن بمجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية
للبدن وقد عرفوه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي لحقائق من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يكون من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين
ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما
كما علمت في بحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه
الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها التشخصي وحدوث
هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن
ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن يمتنع عدمه مع وجود النفس ولا وجوده مع
عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسط المادة في فعلها
في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس كل
صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحالها لا لانها لا علة وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه
الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت
علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتخصصة الى المادة القابلة وقولهم ذلك
باطل اي كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية
النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست لهذه النفس الوجود كالعوارض التي تلحق الشي بعد تمام
ذاتها وهويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وكما ان كون
الواجب صانع العالم وكما ان عالمية الباري بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود
التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية وقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة
مستغن عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان اتم على

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فتلك بين ولكن كون الشيء مما هنا
يبلغ كونه نفسا مدبرة للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل بضرب من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن مجرد
معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن
الاجسام والمفارق ليس حدوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى
والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها
والسفينة بحالها والدار على حالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر
المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن حتى لو نظر ان النفوس بعضها او كلها هل يستحيل وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم
حاجة له الى استعماله والاستكمال به وبقي الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطريق حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود
بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان صدور الفعل عنه
في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا يستغني في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما العدم ذلك الفعل
او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون
شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا
لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا او من احوالها ولا
معنى لكون الشيء مستعدا لامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يتلى عليك ان شاء الله **فصل** في ان الفساد على النفس محال ذكروا فيه حجتين
احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فلسببه وجوده فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا
استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها
التام والاسباب ابدية عندهم ويستحيل انعدامها لا لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب
الصوري لان صورة النفس عينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل
ومحال ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لاجل انعدام
على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لا لانعدامها لاجل امر جزء مختلفة بعيد استعدادات مختلفة وقد سبق ان الا
فيهنا اليه ذلك وثانيهما ان كل مجرد فانه قبل تجدده ممكن الوجود والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المجدد غير المجدد ممكن
ومعنى بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان العرض يوجد به امكان وجود الشيء هو الذي حصل
فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده القريب اذا ثبت هذا فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان
ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء
النفس فيكون للنفس مادة فينقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاج الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل
فذلك الشيء الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزءها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس مادية غير المفارقة الصور
العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ذلك الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلا للصور العقلية كان ذلك
الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها
فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث
اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وباتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا
ملخص مقررات القوم ونحن انما نقتصد الا على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها الا على امتناع فساد ما وجد
هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بلا
تجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن
المادة الا بان يقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ويصير يستقر مجردا بعد ما كان متعلقا بتحقق الاستكمال ثم ان وجود الهيولى كيف حدث والمجرد
لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود وتحول بعده كما سيجيء حسبما وعدناه لك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة ليست عبارة
ومحال ان يكون احدا منها الانعدام

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد للشيء عبارة عن
حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكروه من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل
قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة منشأها اشتراك لفظ القبول و
الاطلاق تارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس
ليس هو البدن بمعنى بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس
بمعنى المستكمل بها استكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب فيجوز ان يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر
هو باق مع الفساد فحق قابل كل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما
مغالطة فكن متيقظا فاستمع ما يقرع سمعك يوم ينادي المناد من مكان قريب **فصل** في ذكر ما شرع في اعلام المحقق الفاضل
نصير الدين محمد الطوسي انه قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء وهو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسئل عنه بعض المسائل
المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يات ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى
تلك المسائل الجابة وتقريرها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها
لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود
فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف يصح لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدء لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم والحاصل
الفرق بين الامرين في تنافي القضيتين هذا ما ذكره بعبارة المنقول عن الواحد العالم على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب حتى في شرحه
الاشارات غير شبيع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استحق باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب عند وجوده عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدر
التدابير البشرية والافاعيل الانسانية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتمييز فلا جرم التزم في
من المبدء الفياض الذي لا بخل ولا منع في جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مقارنة
له متصرفة فيه بما هي صورة مقارنة ولكن جود المبدء الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارق ذات مبدأ كما ان الشيء الواحد
جوهر من جهة وعرض من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض
انه بحسب الوجود الذهني العلمي على كيف فتحقق عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية
ولعمري فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونها ذاتا عقلية او لها ذات عقلية ماديا من حيث كونها متصرفة في البدن
او لها قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او حيثية حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من نقائص الماديات الا بالعرض فقد برهن هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح وتمام
والذي نراه الآن ان نذكر في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض
نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجودها وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها
البقائي لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدء الفعال فهي
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال
الصيد واحتياجه اصطيادا الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عند الصيد عنها فانحراف الرحم والشبكة لا يبطل بقاء المولود والصيد

ولا يضره وايضا حاجة الشئ الى امر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلول الى الجاعل دون ماهيته لانها غير مجعولة كما مر
مع انه من لوازم الوجود وكون وجود المثلث معلولا وعدم كون زوايا الثلث معلولا ثم لنعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق
وليس عليها احكام العلل الموجبة حتى يقتضى زوالها زوال المعلول وما ذكره من ان حامل كل ما لا حامل لامكان وجوده او عدمه فانه لا يمكن
ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود اذ ربما يكون وجود
السابق من غير حامل لكماله فى ذاته وكان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كالا وتماما لوجوده السابق
من نظير مراتب الاكوان الاشتدادية الوجودية كالسواد واشتداده والحرارة واشتدادها ومن ان حامل امكان كل فرد ضعيف
قوته يزول عند ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم فى الحركات الاستكمالية ان يكون زوال
امكان الشئ واستعداده منشأ لزوال الوجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشئ قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من
وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعى لا زوال وجودها الذى المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها
الاولى وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاقوى لها فالقاعدة المذكورة اى كون ما هو حامل الامكان وجود الشئ
فزواله اوفقد الاستعداد يستدعى زوال ذلك الوجود صحيحة لا اشتباه فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم ان يؤدى الى عدم مطلق له
بل ربما يكون تبدله الى نحو اخر من الوجود كما فى الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلنا الحادث ههنا ليس فى الحقيقة الا الاتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود
ذلك المفارق وذلك الاتصال والوجود الرابطى او ما شئت فسمه حادث مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت
متعلقة بالبدن وحامل تعلقه بذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد علم ان حامل قوة الشئ غير حامل وجوده وان وجب ان لا يكون
مباينا عنه بالكلية ثم ان الحكماء الالهيين قالوا ان للطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة وانه لا ينقل الكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا
الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى بغيته اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية فى طبيعة هذا النوع الانسانى الى
جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة فاذا بلغت النفس فى استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت
بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا لا انه بالفعل ما كانت عقلا منفعلا اى بقاء وجب الافتراق عن المادة وسلب عنها القوة والامكان وصارت
باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا البحث وتنقيحه لا يتيسر الا لمن عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء الى
المبدأ المتعال وذلك ميسر لما خلق له واعلم ان نشآت الوجود متلاحقة متفاصلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة
بداية مرتبة اخرى وآخر درجات هذه النشأة التعلقية اول درجات النشأة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح
حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصدودها منه كما علمت فى الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم نحو من ورودها
منه بلا استحالة وتجدد فعليك بالتأمل الصادق والتفطن اللائق كى تدرك ما ذكرناه مستورا بحيث تطلبك باشراق نور المعرفة على ارجائها
من عالم الاقضية والالهام والله يدعوا الى دار السلام **فصل** فى ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلى قد سبق فيما مضى ان علة النفوس
لا يجوز ان يكون هى الجسم بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا تخلو اما ان تحتاج فى وجوده
الى ذلك الجسم او لا يحتاج اليه فى وجوده بل فى تأثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتأثيرها فى وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان
الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا عملت فى شئ كان فعلها بمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم يمتنع ان يكون جزء من المؤثر
كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وجهته لان جهة الوضع داخلة فى قوام وجوده الجسمى
ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسمانية اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم
بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذن المؤثر فى النفس يمتنع ان يكون محتاجا الى الجسم فى وجوده واما بطلان الثانى وهو ان يكون تلك القوة
الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم فى وجودها بل فى موجديتها فلان الذى يحتاج فى فاعليته الى الجسم هو الذى يفعل فعلا لا يمكن ان يكون ذلك
الجسم الذى متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره فجهة الجسم بالوضع والمقدار وعلاقة المحل يختلف
نسبه بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه ويجب ما يختلف تأثيره فان تأثيره فى شئ يتوقف على ان يكون ذلك الشئ قريبا منحصرا من القرب اذلو
لو يتوقف على القرب ولو يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تأثيره فى القريب كتأثيره فى البعيد فلا يكون لذلك الجسم

وعلاقة التأثير لان وجود الجسم ونحوه تخصصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التأثير فى القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره فى البعيد عنه وجب ان
يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس
انعكاس النقيض ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل
النفس غنى فى ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسى مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى وذلك
الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس يسمى ورب النوع بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة
مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر فى مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عقله لذاته نفس وجوده لذاته
لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمى بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد لنفسنا ومخرجها من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شئ بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلى
فاطلقوا عليه فعالا مبالغة فى الفعل فعلى هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها فاما
بيان ان ذلك الامر ليس هو اله العالم وواجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التى فيه شوب كثرة والبارى واحد حقيقى فى غاية العظمة
والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفوس الوالد فى نفس المولود قلنا قد مر فيما سبق ان تأثير النفس
فى شئ بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو
جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخلو اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول ممتنع
لانه ليس احد المتفقين فى النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثانى ايضا ممتنع لان المعلول المعين يستدعى علة معينة واما ان كانت
كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر فى النفس الواحد جميع النفوس المفارقة وذلك ممتنع لان الاقل من
المجموع الحاصل فى زماننا مستقل بالتأثير لان المجموع الذى قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا
لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة
ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شئ من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس فى الماهية
وهى عندنا كما سيجئ من احوالها متحدة لهذه الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية
وان كانت متحدة النوع فى اول نشأتها وسعادة ذاتها القابلة للحسنات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها فى شئ من الملكات
من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره **الباب الثامن** فى ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب
التناسخ وفيه فصول **فصل** فى ابطاله بوجه عرشى اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزالق الافهام ومنشأها ان الذى
ورد فى كلام السابقين الاولين من الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذى
يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما ستبين ونحن نفصل القول فيه علما ببرهان قوى على نفى التناسخ مطلقا
سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت من ان لها تعلق ذاتى بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعى اتحادى وان لكل منهما
مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس فى اول حدوثها امر بالقوة فى كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها فى كل وقت شأن آخر من الشئون
الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما معا يخرجان من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل فى
كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل فى بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدنى وما من نفس الا وتخرج من القوة الى الفعل فى مدة حياتها
الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعل والتحصل فى الوجود سواء كان فى السعادة او الشقاوة
فاذا صارت بالفعل فى نوع من الانواع استحال الصيرورة تارة اخرى فى حال القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام
الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة عن بدن ببدن
آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشئ بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما
طبيعى اتحادى والتركيب الطبيعى يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة هذا ما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المفصل
عند القوم ان الصورة فى كل مركب طبيعى من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا وجسما كليا
طبيعيا اخر او امر اخر نوع اتحاد لا يمكن زوال احديهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص كما

برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة الى الفعل وهذه كل صورة من حيث
من حيث ذاتها وهيتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تخصيها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا كانت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من شخصها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شي تمامه وكماله فوجود
الشي الناقص من حيث هو ناقص مستحيل الا ان تمام الشي متقوم بعلته وكذا كمال الشي بما هو كمال له اذا فسد فسد ذلك الشي نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشي بل باعتبار كونها ذات استقلال وصورة لذاتها لها وجود اخر وح وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون لمادة الشي لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو اخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شانها الاتحاد بمبادي فصول مخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي تتحد معها وتتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس نسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لهية النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود تحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كساير الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولي والصورة فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الاخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو اخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا
او غيره ففسادها من حيث كونها نفسا او صورة اخرى طبيعية لا يوجب فسادها مطلقا لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق في ذلك
الوجود يستحيل تعلقها بمادة بدنية بعد انقطاعها عنها كما ثبت وتحقق ان انتقال النفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي وكذا تبيينه وبين ما وقع في قوم موسى عم كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن اخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو
الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى
الشيخ الرئيس عنه وصوب ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشاة الطبيعة الدنيوية الى النشاة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرايع
الحقة وساير الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرانية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شي وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى تشهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات لها لكنه تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تعالى قال اخسئوا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات الفسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله صلعم يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تنامون تبعثون وروي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث انهم ما يمتنا
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه ولتمكن صفة الحمار
فيحشر على صورة الحمار وفي حديث اخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضان وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحول بحسب الباطن وحشر لا ادع

الصورة

الى صورة تناسب بها في الاخرة امر ورد في جميع الاديان ولذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين
الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لو كان
معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشاة الاخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار التناسخ الى راي استاده افلاطن
كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجرمة الشقية
فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة
في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية
مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل او توسطوا فيه فالجميع
متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان النقل الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول
المقدسة عن الاجرام والابعاد وكلا عن الحركات والمواد **فصل في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم**
اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من ابدانهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من
غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رايا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد
شي من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو لحصونه واسهل ما خذا و
ذلك لانا نقول لا يخ اما ان تكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية
ومع استحالة التنافي لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول واما قيدنا المحل
الاخر بالمباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايضا تتحول بحسب الكمية
والكيفية بل النوعية ايضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تابى
ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات
واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مراتها عن الكدورات فلو كانت
دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص الى النشاة الاخرى ولا اتصال الى الملكوت ومبادي الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الدهر
والعناية تابى ذلك واما ابطال ما ذهب اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو ان لخزان احد هما بابا الى
المشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا هو
يوذاسف التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان الطوفان النوحي يقع في ارضها وسند بذلك توهم وقيل هو التناسخ
دير الصابية الطمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملاء الاعلى ونالوا من
السعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية
والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن اخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل
الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن
الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجماد ايضا والية ميل اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود
زعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية
والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى
مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى بدن الانسان متخلصة اليها
من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقا وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين
ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الاخرة اما الحجج العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه
عن قبول تصرفها فلا يخ حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي اخر من هذا العالم او تصير
معطلة عن تدبير نفسانيا فالاحتمالات لا تزيد عن هذه الاربعة والاخيران باطلان فبقي احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب
اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف فاما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل مح واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فتلك الابدان لابدان يحدث فيها استعداد حامل وقد عرفت فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان احد
الاشياء سيما الجواهر لابد ان ينتهي الى علل مفارقة غير جسمانية لامتناع كون جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا
كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاولى لانها تابعة للامور المذكورة لكن
هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتاثير المؤثر العقلي في حدوث كل صورة او نفس من المبدء الدائم الفيض
لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فاض من المبدء عليه
من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان
نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدء على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان
وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان
يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان وما من شخص الا ويشعر بنفس وذات واحدة له وليس لاحدهم ان يقول النفس المتناسخة منعت
من حدوث النفس الاخرى اذ ليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب
الصوري يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استنارة او انعكاسا اذا رفع الحجاب بينه وبينها فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النور ان الشمس شيئا الاستنارة والانعكاس ولا يمنع وقوع النور
الانعكاسي وقوع النور الاستنارى عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه
الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الا ان كان من المبدا ابتداء عند استعداده مستدلا بان
نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى مرتبة الانسان فساقط لان ذلك الانتقال انما كان على سبيل الا
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمال الصورة الانسانية من مبدء تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس تناسخ
كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعت بحسب مزاجه واستعداده
نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لا يقال مثل هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات
غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قد تكون غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المقناطيس باي مزاج استعد للقوة
الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقولوا ذا استعد المقناطيس لجذب الحديد بمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لا
المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدء
الاعلى والبعد عن المادة المسماة الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا و
اقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد
فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة
هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو
سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج
الانسان من لدن كونه منيا وجنينا الى ان يبلغ الى مرتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل الاستكمال
طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة
حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا انما يكون على هذا الوجه لا كما زعم الجمهور من ان هيهنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من
صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر
على قياس توارد الفواعل الخادمين على موضوع واحد في صنائعهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى
الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من محل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين
زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تمام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها الخا
ليس كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهو انها لو كانت كما ذهبوا اليه حقا لزم ان يتصل و

الفاعل الطبيعي

كلان

كل فساد لبدن انساني بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور
الاسفهبدي اي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى والآلات وهو باب الابواب عندهم
لجميع الابدان العنصرية لانه اجود جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليه فلا حيوان عند هؤلاء وهم بوذاسف التناسخي
ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور عنهم الا الانسان الا انه ينسخ البعض ويمسخ البعض ويفسخ الباقي في عالم الفرد وان كان من الناقصين
او يرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاي خلق يغلب على الجوهر الظلمي وابه هيئته الظلمانية من الحيوانات المنتكسة الروس فان لكل خلق
خلق ابدان انواع من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اي لكل بدن من الحيوانات التي هي ابواب الجحيم وهي عالم العناصر
عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعي الخنزير والنمل وان اشتركا في خلق الحرص الا ان حرص النمل ليس كحرص
الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منها كحرص الباقي وقس عليه سائر دعائم الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما
سيجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات في الحقائق انما هو لاجل اختلاف الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان لانها التي كانت موجودة فيه اولا وصارت
منازلها بانتقال الجوهر بنفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها في البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية
الموجبة لانطباق وقت فساد البدن الانساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت ومنع ذلك مستدلا بان هذه الامور مضبوطة بهيات
فلكية غائبة عنا كما يحدث حادثة بعض بيع بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال العبيد ومثل هذه الاحتمالات
البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكينها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة وعلى اخرين بعدمها وثانيهما
انه يلزم على ذلك ان ينطبق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس
على الابدان لاندحت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت
بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطلة في الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون
الحيوان الواحد بعينه غيره فان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان
لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلانه قد يكون الكائنات اكثر
من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان في سنين شتى لا يتفاوت فضلا عن اموات اهل الحرمين منهم في
ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر في الوباء العام والطوفان الشامل واجيب بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات
وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات
في الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد
موتات كثيرة فان من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر
الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا
في النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وحج تغادر في عالم الكون والفساد ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية
والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يبقى قوم من ابدان الحيوانات الى
الانسان شيء في نفوسها ايلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق و
الحشرات وامثالها اذ بادنى حرارة او برودة او ريح يموت ويتفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما يكون من الانسان في الوف
من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن حينئذ لانا نقول هذا غير معلوم
الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجوده في بعض نواحي
الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون بازائه ما
منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها والحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد في ان يكون لكل قوم من ارباب الصنائع
الدنياوية امة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا وخلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي تشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
عيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسط على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر في لطاف كثيرة

وارتفعت حطاها والتالى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فترتقى بتزكيتها الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ما لاحظناه
ان الموجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس ما دامت
في بدنها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشأة الاخرى او من الاشقياء
وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهر والاستغناء عن المحل او المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فتكون النفس
الانسانية حين حدوثها نهاية البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من
كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فناء البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما رواه مما يحكم البرهان على فساده وبفساد
القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها بحسب الغايات الربانية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرايزها الى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في
الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون
بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا واجبارا اقول هذا غير جائز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما
بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى
قليل عددهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يضادها ما دام وجود
الموضوع قسر قاسر ولا اجبار ولا اتفاق الا الموانع التي توجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك فلم تبق للشيء حركة واستكمال فغير
ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة
والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشأ الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود
لكن لما اعتادت في هذه النشأة بافعال واعمال قبيحة شهوية او غضبية او تمكنت فيها العقايد الباطلة بعد خروجها عن الدنيا ورفع
الغشاوة عن بصرها تعذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات
الراسخة وتوضيح ما ذكرناه ان ما من نفس انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال
والاعمال المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية
او بهيمية فانه تخرج النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحدوثها الطبيعي ونشأتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها
في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما يحصل لها من الملكات تتصور بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير
طبيعي لا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية منعمة بلوازم اخلاقها
الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض
فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة
والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فليست
مواد لتلك النفوس حاملة لقوتها كالابدان هيهنا بل هي اشباح ظلية وتوابع تالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي
حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بجهات قابلية وحركات مادية وكلما يحصل من النفس بحسب الجهات
الفاعلية والحيثيات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل
يكون من اللوازم لها ووجوده منها كوجود الظل من ذي الظل فان ذا الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل
ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها الى بدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها
منتفية بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حدوثها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود اخر غير هذا الوجود الطبيعي
المادي صائرة نوعا اخر محصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد
نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هيهنا او في نشأة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية
وهو محال قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدء فصله
المقوم لمهيته وهو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ما له قوة ادراك الكليات وهو في جميع
الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود اخر

غير طبيعي

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين
وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة
كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال مخصوصة ولمهيته نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته
وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوائل
الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها
بحسب هذا الوجود قابلة للهيئات وملكات نفسانية تخرج لها من القوة الى الفعل في وجود اخر من جهة افعال واعمال مختلفة تصدر
منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا اخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس
خرجت النفوس فيها من القوة الى الفعل والتحقت بها فتصورت بصورة اخرى وحدث بها وجود اخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية
فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقائق متخالفة ومقصود بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات
في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل الفطرة
من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان
ويصدقه القران كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم
من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين
لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس ما دامت تكون بالقوة في اول
الفطرة يمكن لها اكتساب اي مرتبة ومقام شاءت لمكان استعدادها الاصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المتحصلة واما
اذا صارت مصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها وتحققت وقويت تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة بطل عنها
استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود
الى مرتبة التراب الهيولاني مجرد تمني امر مستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشآت ثلثة ادراكية
النشأة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخيرتين
وعالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشأة لا يخلو موجود عن
حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشأة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها
الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقايستها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع
الاخرى كالمتضايفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء
ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والردية والنشأة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار
العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشأة الاولى
دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول
الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والاوصاف او الملكات النفسانية
الا في اول كونها الدنياوي ومبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الاراء والملكات والاخلاق
فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم
تكون اخرى لاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لان عروض الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا
مع استحالته بناء في مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيآتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل من
جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها
جوهرا تابعا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن اين يحصل لها
الكمال والترقي الى رتبة الانسان لعدم الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الهيولانية والعلايق الادنية من الشهوة
والانتقام الذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للجرائم والاخلاد الى الاجساد كيف شيء منهما اذا غلب على الانسان

الذي هو اشرف انواع العالم من الكائنات يوجب ان ينحط درجته الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة
الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعم الذاهبون اليه او في النشأة الاخرة كما هو المحقق عند المكاشفين وبراه اهل الحق من بطلان النقل فان
كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوطها ونزولها الى مرتبة الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال احدى
هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجودها بهاتين القوتين وافعالهما سببا لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسان
الذي كمال النفس في كسرها هاتين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا شيء من اعضاء بدنه الا وللتحلل
سبيل لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو يسيرا يسيرا ولعل لاحد ان يقول فرسية هذا الفرس ونفسه
في الانتقال والتبدل على ان النفس ادراكات كلية لانا قد نرى اذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جرد الخشبة يهرب ولولا انه
بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فادراكه ليس
بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب
من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل النظري
تشعر انه عجائب احوال بعض الحيوانات وملكاتها ككبر الاسد وحقد الجمل وهندسة النحل وسماع الابل المشي لم يشبهها انه ينبغي ان
لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية والجواب ان هذا يجب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتفاعا الى غاية
في الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية غير لا يوبا الجود الالهي منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من
الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له الى خصائص افعاله وكماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي يسميه الفرس رب الصنم ونحن قد
اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافراده
ذا عناية بها وان اختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من
نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرائب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية
ويجوز ان يصدر عن قوة جرمية بمناسبات لجنس حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالنغمات واقول على تقدير ان يكون لها
نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية وذلك انفس نفوسها
بحسب هوياتها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات
حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى وليس لكل ذي نفس
ان يتوجه الى غاية عقلية وكمال مطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المحال المنع
عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعد له لا بشخصه ولا بنوعه كالانسان
ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق
الى الله والى داره ملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال ولكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم
وهو صراط الانسان المؤدي بسالكه الى رب محمد وجميع الانبياء وآله وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون سائر
الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك
على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان القدماء
الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول اليهم افتراء محض عندنا منشأه الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية
وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية
الجاهلية التي كفرت بانعم الله صارت انفسهم انجس مما كانت في اوائل فطرتها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت
وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي افادنا الله والهمنا في دفعها ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة
في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الحيوانية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادي لذلك لم يقم بلا مادة
كما قالوا الا انها بعد وجودها الطبيعي في مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خبيثة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الكمالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة
واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار داخلة في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات
رذيلة واعتقادات باطلة فتشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة
محضة في الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة
الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة اخرى لانها في هذه النشأة كاملة بالفعل لانها صورة
وكمال لجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا ونقصا معا فحاجة النفس الانسانية
الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها
بصورتها الباطنية لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فينفصل عن البدن وتتفرد بنحو آخر
من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى
عالم القدس موطن الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة تحشرت مع الشياطين
او الشهوية والغضبية تحشرت مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد اشرنا
الى ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية وان صارت في حياتها الدنيوية
انجس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان
الفسقة والجهال ربما قلت شواغلهم الحسية بنوم او مرض كالممرورين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس
فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن نوعا مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بها حين اقترافها بالمعاصي والشهوات فعند فنائها
البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله وعدم اشتغالها بشيء من افعاله الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى فلم يتحقق الشقاء
والنكال والعقوبات التي توعد عليها في لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاشقياء والعصاة عن الاجرام
لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب
اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة بجزاء الاعمال والجواب لا نسلم ان نفوس الاشقياء يحصل عند قلة شواغلهم البدنية
بالمبادي العالية بل غاية ما يصل اليه نفوس الممرورين والنائمين وما يجري مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين
هذا العالم وعالم القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس
يجب ان يحصل لها ذلك الاتصال في الاخرة لجواز ان يكون نفوسهم هناك اشد اشتغالا بما غشيهم من عظائم الاهوال والشدائد
والدواهي التي لم يتوهم الثقلان التي غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير الى حالهم
في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من
الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله قال
اخسئوا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية ههنا الى غير
ما وجهوه اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما
فهمه اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الاخرة منحصرة في عالم
العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي ينقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما
نوراني والاخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين
واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل
بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المذكور بينهم المشهور

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع مختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور
المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب امثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والعجب للطاوس والحرص
للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق دركا وانواعا مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك بازاء كل مرتبة قوتها
او ضعفها منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعيفها وربما
كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه وضعفه في ذلك وما
ينضم اليه من باقي الاخلاق المذمومة وتراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية
والضعيفة والخلائق ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون
الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق ذاتا او زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه في الرداءة نوعا او مرتبة الى بدن
نوع آخر من الحيوانات المناسبة له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن يبقى فيها وفي الابدان آنا
منتقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما يتصحح ويستقيم عندنا في غير النشاة الدنيا وبنحو ما بل
في عالم الآخرة فقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المثالية على الوجه المذكور
لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه ولكن لقائل ان
يقول ما قررتم في ابطال النقل بعينه جارية في تعلق النفوس الى الابدان في النشاة الآخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به
فلا بد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا الا انا نقول الابدان الاخروية ليست وجودها وجود استعدادي ولا تكونها بسبب
استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة من اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم
تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها
الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزمه شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات
وحركات المواد كما في هذا العالم ثبوتا ونفيا وليس وجود البدن الاخروي متقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل
الجعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الآخر ولم يحصل لاحدهما استعداد
من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرآنية
دالة على ان البدن الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام
كل شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باق من اول عمره الى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لانها
ابدا في التحول والانتقال والتبدل والزوال بل من حيث صورته النفسانية التي بها تحفظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في
كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات اللاحقة والكيفيات العارضة فالعبرة في حشر بدن الانسان بقاؤه بعينه
من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد
الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والآلات هي النفس مع مرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا
لا يقال المجني في الشباب عوقب في الشيب انه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وضرب
من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لاجل ما صدر منها من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء
مع تبدلها في الآخرة الى نوع آخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة
وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان
ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر
اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس
الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الآخرة ومنها ان العالم الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام
هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

واظلمها

واظلمها فينبغي ان يكون هذا العالم جهنم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد
ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها [illegible] بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم
ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة
الفاسدة فلا يذوقون الا الموتة الاولى التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب بالنار والعقاب الشديد
في نشاة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشاة التي يقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشاة ادراكية
هي اصفى والطف من هذه النشاة الكثيفة وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليسا من الامور
الخارجية عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة اليها فكل مولم او ملذ لنا ليس من الحيثيات الخارجية ولا يمكن ادراكه بهذا الحس الظاهر
الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس ما لا وجود له ونقول ايضا ان سكر
الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة
من نتائج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها وتشتغل به وتلهو وتعمى فاذا ارتفع
الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع بصره يومئذ الى تبعات افعاله وتبعات اعماله فيقع لها ما كان يشقى لاجل
قبح الاعمال ورداءة الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد بجحيم الآخرة
وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء وآلامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها
يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك العذاب ومبنى الالم فيها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين يشير الى
ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل ههنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر اذواقهم وعمى بصيرتهم من ادراكه ومن
تامل في الاهوال العظيمة التي قد يراها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم ينقص ايلامها عن ايلام
الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا ان عذاب الآخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا واوصل الى
النفس واعرف بها من هذه الحسيات ومنها ان التعذب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان للحق
الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود ولعله معه قوة التخيل والجهل المركب لا بد فيه
من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشأها المتخيلة ومعلوم ان الفائض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون
الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والآفة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها
راجعة الى هيئات مادية فموضع التعذب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلائق الاجرام فلا تعذب بالجهل
المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه مبادي كذلك بالكلية ولا شوق الى ما لا
تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا تالم بالشوق ايضا الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد انقطعت المشوشات الحسية عنه
فكان حاله كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ لا
فهو ينعدم حالة الموت وينعدم مع فساده الصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر
الروحاني انما هي لنسبة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فاذا انقطعت بينهما بالموت حتى اوجب اختصاصه به وتجذبه
من بين سائر الجواهر المفارقة لا بدانها البدن دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجزء ثم ان الجسم الذي هو
موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس وتحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات الفكرية كما يعرض لجوهر
الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف
فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه
حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا داخلا تحت كرة الاثير وتحت
فلك القمر كما زعمه قوم آخرون فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فان كان قريبا من النار او من الفلك فيحترق
النار ويحيله النار بسرعة الى جوهرها او يحيله بسرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منها ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل

فيصعد بخارا ويتكاثف فيمتزل بردا ولبرفيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من الشرود ويجرده عن مازجته بعيره بركا الجوهر الدماغي فيا ليتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد فيه من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور وجوهر رطب ليقبل ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم مما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجواهر او عدم نهاية ذلك وكلاهما ممتنع والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشكك ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الحسية دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما يجيء بيانه في باب المعاد وقوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدث وليس معه قوة التخيل فهو توهم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة لا اداركات جزئية تخيلية وقوة متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوة باطنة وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة ادراكها ترجع الى امر واحد وكذا ترجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت وامتدت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري الشاهد على طبق ما تصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور ههنا والشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المرء بعد كرفان كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات ورضوان وروح وريحان وملائكة يبر بها ومنها في الدنيا ويرتاح برؤيتها ومعاشرتها في الاخرة وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والاوهام الكاذبة والموذيات الباطنة صارت الخبائث مادة قعر جهنم ونيران في قبره ومالك غضبان وشياطين تحضره بما فهي منها في اولاه وتتاذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الخ فهو مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا فعلى تقدير تسليم ما ذكره فبعضها مما يحكم بعضها وتعين عليها الموافقها المأخر فيه وبعضها مما لا يصر بصحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا ولا اثباتا ولا قدحا ولا تصويبا ثم اني لا اتعجب من بعض الموصوفين بنفقة المعارف الالهية والاستغراق للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد متعلقهم بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل واحتاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف في ذلك القول في تعلق نفوس الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة محوجة الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كرى غير منخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقارب للدغ وحيات للسع وقوم يشرب وغير ذلك وقال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ ولست ادري لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال في الهجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم ولاعمالهم مخصصة لتصوراتهم مجوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا يتصور الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس صورة كمالية له بذاتها او بحسب بعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لابدان يكون ذلك الجسم مصرفا للنفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بالالة وضعية كالمرآة او الاشباح الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الالة الى المادة البدنية التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متأثرة عن غير مباديها العقلية

ولا مطيعة ولا قابلة للتأثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما غاويا غير منخرق ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام كالمرآة لتلك النفوس تشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احدهما طبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعة فمتى انقطعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا انقطعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة عن الاولى فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ الينا يتصور بنقوش وصور خيالية غير التي نشأتها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا يمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مولمة شهوية او وهمية مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا به هي هيئاتها الردية وتخيلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآراؤهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم تصورهم من كون الصور ما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الرأي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم ايضا طبيعة خامسة فلكية على ما تصوروه وان كان جرمه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزمه من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المنقوشة فيه كما هو رأي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لا بد ان يكون بازاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المؤلمة للاشقياء في النشأة الثانية كما وعد صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشأة اخرى في صقع آخر غير حال في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها نفوسها بين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير كما ان الصور والاشباح التي في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدورها عن النفس وفعلها عن قوة بجهة وانفعالها التذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما في لذة ومن الآخر في الم ومشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب تخيل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فتتنعم باحديهما وتتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان يصير عقلا محضا وح يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالتذاذ والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة آثار النار الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتأثيرها كما روي عنه ص ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير تأييد وتذكرة ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري ويتنور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبطة باعمال وافعال حدثت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما قال قدوة المكاشفين محي الدين الاعرابي اعلم انه يجب عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتى بعدها من مراتب المعارج ولها الاخرة وايضا التى تلحق الارواح فى البرزخ الاخير انما هى صور الاعمال ونتايج الافعال السابقة فى الدنيا
بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان فى كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادى انتهى ويؤيد هذا ما
صرح به فى الفتوحات ايضا فى الباب الحادى والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكانى والثانى بالغيب
المحالى لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة وامتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك نشاهد
كثيرا منها ويكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله فى
الباب الثالث والستين منها بعد تعيين ما يراه الانسان فى المراة والى مثل هذه الحقيقة يصل الانسان فى نومه وبعد موته فيرى الاعراض
صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف يرى فى يقظته ما يراه النائم فى حال نومه والميت بعد
موته كما يرى فى الاخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك
هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعنى فى حال اليقظة واما فى النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايضا بجميع ما يدركه الانسان
بعد الموت فى البرزخ من الامور بعين الصور التى هى بها فى الدنيا وقوله ايضا فى اخر هذا الباب وكل انسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس
فى صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة فى النشاة الاخرة **فصل** فى تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن لتذكر
الاشارة الى الموت الطبيعى واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامى اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث
زعم اسماعهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ايضا ان النفس تحصل من الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه
ليس كما توهموا بل النفس تحصل الجسم وتكونه وهى الذاهبة به الى الجهات المختلفة وهى معه ومع قواه واعضائه تدبره حيث ما ارادت وتذهب به
بحيث ما شاءت من هبوط الى اسفل او صعود الى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله فمتى ارادت صعوده تصير صاعدا به وتبدل
ثقله خفة واذا ارادت هبوطه تهبط به وتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا
يمكنها ان ترتقى الى هناك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نورى من جنس تلك الدار اذا تخلصت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى
جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية النورية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد
والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيها الى هذه
المعارج اجل من ان يقع البدن فى وجودها بل البدن من توابع وجودها فى بعض المراتب السفلية وبهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ
ومذهب من يرى ان منشا انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعى هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية وكلال آلاته
وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب دكانه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد
المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها فى الوجود على التدريج وتنقطع شيئا فشيئا من هذه النشاة الطبيعية
الى نشاة ثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية الوجودية فى الجوهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس تتحول من ذاتها من طور الى طور وتشتد
فى تجوهرها من ضعف الى قوة وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب اخر ضعف البدن وقواه
ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها فى التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتدبيرها اياه
وافاضتها عليه فعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعى دون الاجل الاخترامى الذى بسبب القواطع الاتفاقية فمنشا ذبول البدن
بعد سن الوقوف الى ان يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الى النشاة الثانية التى هى نشاة توحدها وانفرادها
عن هذا البدن الطبيعى وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها فى الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية
والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما يحاذيها من حالات النفس فى القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت
للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وعجز الى ان تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن بارتحالها فان ارتحالها يوجب خراب البيت لا ان
خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل فى الفرس نظما جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چكنم خانه فرو ميايد انما يصدق فى الموت
الاخترامى لا الطبيعى وبالجملة اكثر القوم لما لم يتفطنوا فى النفس بهذه الحركة الرجوعية وهى السفر الى الله الذى اثبتناه فى اكثر الموجودات
ذكروا وجوها غير سديدة فى حكمة الموت ومما بينا يظهر المناسبة فى اطلاق لفظ الطبيعى على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايضا
ان الذى بعثناه لابناء الشقاوة الثابتة اللاحقة من النفوس وتعذيبهم فى الاخرة بالجحيم والنيران وعقب الجن وسائر ما يجرى عليهم جزاء

لاعمالهم وتبعات لافعالهم ونتايج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف واذا
تحقق ما ذكرناه فى الموت الطبيعى وان منشاه توجه جبلى الى الجانب الاخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع
اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالاجل الطبيعى او بغيره ببدن طبيعى اخر وانتقالها من بدن الى اخر
اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت باخر لكان تعلقها به عند اول تكونه حين كونه نطفة حيوان او جنين فى رحم كما اعترفوا به فيلزم ما اصلنا
من البيان المختلف من عدم التطابق التعاكسى بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة** فيها تبصرة
اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة فى قرار مكين
وربطت بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هى انقص الى مرتبة هى اعلى واحكم والى درجة هى ارفع واشرف الى ان
تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويزن حسناتك او سيئاتك فتبقى عنده اما فرحانا مسرورا مخلدا ابدا سرمدا مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونا مسالما خاسرا معذبا بنار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة
مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التى فى هذا العالم فى السلوك الى الله
وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تع فى الانسان ابين واظهر سيما فى الانسان
الكامل الذى يقطع تمام هذه القوس الصعودية التى كنصف دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم
ابصارهم الباطنية عن ادراك الحقايق للاشياء كما هى عليها بغشاوة التقليد والاهواء وحب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء **تمثيل** مثال البنية الانسانية فى هذا العالم مثال السفينة المحكمة الالات فى البحر فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة
فيها المسخرة باذن الله المرتبة فى امر هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يتيسر سيرها الى الجهات الا بهبوب رياح
الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التى نسبتها الى السفينة
نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شئ من اركانها ويختل واحد من آلاتها كذلك جسد الانسان والاته اذا فارقها
النفس لا يبقى فيها الحس والحيوة التى فى مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان لم يعدم بعد شئ من مواد البدن والاته واعضائه لذهاب نفخ الروح
الذى بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق ان الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها
ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا نفاد للسفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها
بحيلة تعاونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات
المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا يبطل مذهب
التناسخ الذى عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداده لان
المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره
واما الفرق بين الاجل الطبيعى والاخترامى فى مثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك السفينة بما هى سفينة من جهتين اما بفساد
من جهة جرمها او انحلال تركيبها فيدخلها الماء وتغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد
قواه من جهة غلبة احد الطبايع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتوجب نسبته
والانحراف عن الاعتدال وضعف الته كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال الاتها والريح موجودة فى هبوبها غير معدومة
فى الموضع الذى كانت قبل هلاك السفينة فكذلك النفس باقية فى معدنها كبقاء الريح فى افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية
فهى بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما لم يزح وسعها ووسع الاتها حمله فتضعف الاته
وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن
ضعف البدن عن حملها وانحل تركيبه ووهنت الاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية فى
المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من
حرارة الشبان وكذا منشا عروض الموت الطبيعى غلبة الحرارة بالغايات الموجبة لافناء الرطوبة المودية الى فناء الحرارة عن البدن بالعرض
فيقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبيعى من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت فى مباحث اقسام العلل والغا

الذاتية حينما هي قوة النفس وكمالها واشتداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها
ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن امرين فان كان من فيهما عارفين بموجب التقدير
الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق
الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا
من الغم والحزن ووصلوا الى النعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستعين
لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص انساني ذاتا واحدة
هي نفسه وهي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم
انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الافعالي
للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم
انه العاقل المدرك الحساس المشتهي والغضبان والمتغير والمتحرك والساكن الموصوف بجميع صفات واسماء بعضها من باب العقل
واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل واحوالهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن
اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكروا هذا التوحيد اذا جاؤوا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه
ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسألة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على
القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان انه هل لها شيء كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع
ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الاعمال
بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس
ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة
النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية
فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منهما الا عند حصول
كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رايناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد
وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في
موضع مع عدم المقوم الاخر كالبياض البصري ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة
الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في
الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد
وان كان موصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودي فهو كما تقدم وجوده من غير تعلق
واستدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يحصل وجوده وحقيقته الا ان يكون
له تمام آخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق
انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا
القول في النفس الغاذية النوعية النباتية والنوعية الحيوانية والانسانية بالقياس الى النفس الحساسة او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها نفعك
جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بانا لو اقدرنا الناس على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل
من حيث هي هي لا يصدر عنه الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتاثر عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة
مباشرة مما تأثر عنها فان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة
اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى
الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود
المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل

بينها وبين هذه المعاونة والمدافعة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان
الاولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا
جسمانيا وهو النفس اقول هذا الكلام غير مجد في هذا الباب لاوراق محل الاشكال فان لاحد ان يقول ما دريتم بكون النفس رباطا لهذه
القوى فان عنيتم به ان النفس علة الوجود هذه فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الساكن الكاتب
الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للآخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مختلفة
في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من
الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخرى عن فعله اليس ان العقل الفعال عندكم مبدأ لوجود جميع القوى الموجودة
في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم به ان النفس
مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المبصرات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات لكون
ذاتها محلا لهذه القوى ومبدأ لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن
من الذي احكمه واتقنه ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى
ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان لكل جوهر واحد له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها
الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات
قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش في الصماخ وايضا يلزم ان يكون
الانسان انما يبصر ويسمع لا بابصار واسماع قائم بذاته بل بابصار وسماع بغيره والوجه الثاني ان يعني ان المعنى بكون النفس رباطا ان القوة
الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على
وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه الى بعض في شيء عن ذلك التعين عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت صفة
لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون
ذلك الادراك سببا باعثا للطلب الكلي لتحصيل ذلك الشيء وعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص القابل وذلك
الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا قياس الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا غاية ما يمكن ان يقرر كون
النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة
وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين الى امر آخر من شانه ان يدرك على وجه كلي
ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم ظاهرا
انه بريء من هذه الآثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة تعقل وتحس وتدرك وتتحرك وبعينها تشتهي
والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم ان الذي يدرك الكليات منا هو بعينه يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي منا هو بعينه
الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التاليفية كالنسبة بين الملك وجنوده
وصاحب البيت واولاده وعبيده واماثه بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها في
معرفة الوجود الحق وشؤونه الالهية المستفادة من علم الاسماء التي علم الله بها آدم ثم المشار اليه في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا
الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة
كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلاثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة والتضاد
والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين سائر
النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات
والافعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبراءة والتجسم فهذه
الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات منفردة لان المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل
للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا يقوم بعض

من الانسان الوحشي لكن كتفرق الاتصال وبعضها اخرى واحد اللمسة كالالتيام ثم تجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم
النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما مر فلها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق مواضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب
وينال ويتألم من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثرة في عالم الحس الباطن غير متكثرة في عالم الحس الظاهر ثم تجد الجميع موجودة في
مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل مبرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة
بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني جميع اعضائه عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة
المعنى والحقيقة فله وجه عقلي وراس عقلي وبصر عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس
في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة
التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت
كل هذه القوى الا ان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بالآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لان عالم الجسم عالم
التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدءا لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك
وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني
بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المنتشرة في مواضع
مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في ساير القوى النفسانية
والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بيناه مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق وبين
النفس في هذه الجهة حيث ان النفس احتاجت في الاتصاف بمعاني القوى من وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها
من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يقع له في صدور افعاله وظهور معانيه حاجة الى مواد
وآلات جليلة قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يتأثر منها او ينفعل ويستكمل
بسببها واما النفس فلابد لها ان تستكمل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال من موادها وآلاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا الذي لم يبق له
جهة نقص ولا كمال منتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة تحتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل
وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها
اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة
الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام ردا
لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما يزعم نور الحق عليك من افق بيانه حسب ما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكثرين
لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا
لوجب ان يكون من شانها مخالطة المادة تارة وذلك عند ما يتصرف في الغذاء وينمو ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها
تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع ايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها مشاهدة لها ابدا كما هو حال
القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما الخيال الجسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يلائم هذا
الموضع وان كان فيه للحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عند ما يتصرف في الغذاء ونحوه
فلعله لا يمتنع وربما يجوز ان يكون غير المخالط يتصرف تصرفا في الغذاء ونحوه وربما يعتمد على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان
التوليد والنمو وربما يتعلل في الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يطلب تلك الفعل وكما ان الروح الذي في البخار يمتنع من
الامكنة لخلف مزاج الاختلاف لذا اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون مرجح الاوقات عن الحركة يختلف بها
استعداد التاثر عن مبدء واحد باثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم كما ان مزاج السن اقتضى بطلان
النامية بعينها مع بقاء واهب النامية من النفس او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدء النمو شيئا واحدا هو مبدء افاعيل اخرى
وبطلان النمو وقتا لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

فاذا كانت

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية فعالة انما هي قوله بالفاظ وفيه
ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم
حسبما اقمنا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه تخصصا ليس بحق فان
الجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان
اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال
الشخص وعوارضه وان الاول لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة
وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها
ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة مطردا وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشاها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال
مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة
استكمالات تعرض لبعض اخرى او انصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت قوتها
عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس اولى فان
احوال الانسان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشات
الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشآت العقل فللنفس في كل وقت تحول من طور الى اخر يقتضي فعلا آخر يناسبه والاستعدادات ايضا كما علمت
تابعة لمباديها والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدأ بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل
الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ
والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال
لا يصح صدورها الا من واهب الصور بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد عرفت فساده وبطلان انكاره للصور النوعية
حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولدة في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق
فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات الجسمانية الآلية هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدء للكل وان كان
صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوة النارية
في التسخين والماء في التبريد وغيرهما في بابه ليست معدات لما يصدر عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى
في مباحث الصور فالمرجع في توجيه النفس اليه ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها ظلال لما في النفس من الهيئات النفسانية
واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي والانسان
الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي اعضاؤه
وهيئاته ظلال الظلال ومثل مثل لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في
الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركدت قواه الظاهرة وحواسه
البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فلها في ذاتها هذه المشاعر والقوى
والآلات من غير نقصان وعوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والا لشاهدها كل سليم الحس وليس
كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب الباطن واما ان تلك القوى والآلات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل
بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس ومتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ لصدور
هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عالي الشرف مبدء لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة
على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول تصريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء التي في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال
ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكن اعني
به انه يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك لانه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان
الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نزرة

لانه صنم الصنم فقد بان أن الانسان العالي حساس لانه نوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما نال الحس من الانسان
الكائن في العالم الاعلى العقلي كما يجيء انتهى كلامه فلله دره نور عقله وقوة عرفانه وما أشبه مقاصده في الحكمة الالهية وأعلى مرتبته حيث
حقق هذه المسئلة على وجه وقف أفكار من بعده من المتفكرين دون بلوغ شأوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ أبي علي ومن في
طبقته لفي هوا عما ذكره فان الشيخ استضعف في الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد
وانسان مفارق ابدي فكيف لو سمع ان في كل انسان ثلثة اناس متفاوتة في الوجود حسي فاسد وعقلي دائم ونفساني بينهما فقد ظهر ان
هذا الهيكل الحسي بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسي وهو ايضا صنم للانسان العقلي ومثال له وهو المحشور اما في زمرة السعداء
واهل الجنة او في زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلي فهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفسي له حاسة (?) لا
بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها لا بآلة طبيعية يحتاج اليها في ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصورة زائدة
حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل في تضاعف الصور الادراكية فله
بذاته لا بذات المبصرات بصر ولا بذات المسموعات سمع وهكذا في كل نوع من المحسوسات فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس
وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته في القضايا الوهمية وغيرها لا بامر زائد من صور القضايا
وهو الشهوة لذاته للمشتهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلي البسيط
في نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحواس عقول ضعيفة وتلك العقول حواس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان
اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا والحساس يحصل حيث يحل له الانفعال من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون في
الجوهر الكريم العالي حس هو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي
كنسبة هذا الحيوان الحسي الى الحيوان العقلي وكذا نسبة المحسوس هيهنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذي في هذا العالم الادنى شبيه
بالحس الذي في العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التي هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الاعلى و
متصلا به اقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة
في العالم الاعلى في علم الله الازلي كما ورد في الحديث النبوي على قائله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم
انزلت اشارة الى انه هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجد بالحواس الباطنة الاخروية بدل الامور الغائبة
عن هذه الحواس الداثرة حيث قال ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وفي الشم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي البصر زويت
لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفي اللمس وضع الله يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي وفي السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه
ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان الطبيعي السفلي بواسطة الانسان النفسي المتوسط
بين العقلي والطبيعي واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة
ذات المرئي الاشراقي ومقتضى الثاني افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها لا في هذا
العالم ويدركها بذاتها لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا في مباحث الابصار من ان المادة
ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهي مجردة عنها وعن غواشيها موجودة
في صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية في المبصرة وعدم الاشتراط بها في المتخيلة **فصل**
في التعلق الاول للنفس بان النفس لا تتصرف في الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف
النوراني المسمى بالروح النافذ في الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اي كون النفس غير متصرفة اولا الا في ذلك الروح
الذي قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخاريتها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودردها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى
البرهان اذ درجات الوجود متتالية مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف والخسة فقوى الحيوان له
جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوي في الشرايين وجزء هو اكثف اجزائه هو كالعظم في الودك (?) وما بين الطف لطيفه واكثف كثيفه
وسائط مناسبة قد انضد بعضها بالبعض كما في طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على التدبير المحكم الالهي والنظم البديع العلوي ولا
شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثاله ان الروح الغريزي مؤثر بالجبلة في الدم الطبيعي اذ هو اقوى الدم

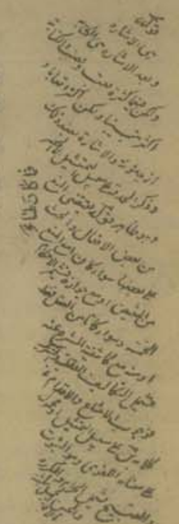
ثم لا ينعكس

ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو فوقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس
وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي الى اصلب الاجزاء وهو القابل المتأثر على الاطلاق من غير ان يؤثر في شيء مما عداه وكذلك يجب ان
يتصور التضاد والترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات وكذلك الحال في اجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير فان
في جسمانياته جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى المحيط وجزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفه واكثف
كثيفه وسائط متناسبة متضادة بعضها على بعض على التقدير الالهي والنظم الحكمي وقد دلت الآثار على ان الطفها ذاتا ابينها
تفعيلا واكثفها اقلها (?) انفعالا ولهذا ما ورد في الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات
وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء ان النور الالهي معنى احدي انما يكون انقسامه بحسب المعاني المجعولة والمراد ان الوجود الفائض
من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحماني امر واحد حقيقة يختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم
ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي
وحداني الا بمتوسط والمتوسط بينها وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من
الطرفين وذلك المتوسط ايضا متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين النفس (?) والروح الحيواني والدم الصافي اللطيف بينه وبين
البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سدد الاعصاب يوجب بطلان قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلي خلاف جهة الدماغ وايضا
لا يمنع الا نفوذ الاجسام والطب ايضا شاهد بوجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب
الصرع والسكتة والغم والحزن والماليخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاءة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد
من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخاري وسائر الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة
ذلك العضو الذي هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطي لقوة سائر الاعضاء ووجهها هو القلب او الدماغ وعند الاكثر
من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه احر ما في البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لكون الروح الغريزي الحار وايضا الحركات
الفكرية يسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن باردا في اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية
وايضا اول ما يتخلق في البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء وآخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ
والكبد ثم بسائر الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ
لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدأ لا من الآخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه قلنا قد قال بعض
شراح القانون انه لم يقم دليل قطعي على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول لمانع ان يمنع كون منبت الآلة
واجبا ان يكون هو المبدأ لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا للآلة وكانت استفادته القوة من المبدأ بعد ان وصلت الآلة
العضو المنبت فتح مبادي قبل الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع في شرح بعض ملكات النفس الانسانية وافعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقامات قواه

بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزي من بعض وفيه فصول **فصل** في خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله في خلق
الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية وفيه الداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنياوية الى مشاركة و
معاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في
الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع
فان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج
الى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة
بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك يخيط لهذا وهذا ينقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان
في المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت
لانه ينشعب الى حروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان لتنفسه المضطر اليه
في ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا تثبت ولا يدوم عدده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

[illegible]



في هذا الجنس من الاعلام هي الاشارة والة الاول منها لانها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فالاحرى قد يفزع الاصطلاح على التعريف الى التصرف بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس ان يولف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات الاخرى فان اغراضها طبيعية او قريبة منها وملائمها محدودة معها كالامهات السعر والنشر الكهوف فحاجتها الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة لما في نفوسها من شوق ودعوة واعلام يفقه بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملائم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج اليها الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه تكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فاحوج ذلك ونحو اخرى تحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى فخصوصها الطبيعة صانع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بناية البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضائعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان لا تتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما او يقع لها الفرج داخلا كحاد الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله ليس يصدر هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من لاجل نفسها التشخص الجزئية عن استنباط والا لو يكن على وتيرة واحدة بل يصدر عنها على الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها واكثر فائدة تلك الصنايع يرجع الى صلاح نوعها او صلاح غيرها كالانسان الذي كانه الصفقة والغاية في وجودها ووجودها ومايرجع الى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان سيما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكتسبه انما يرجع فائدته الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية لشخصها والبقاء العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية يسمى بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع من بعض الافعال والحث على بعضها ثم ان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه وبتاكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدهما والاقدام على الاخر وذكره في نفسه ذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما سائر الحيوانات فلها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئة نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لعله الشخص وكذا نشوه عنده من اول صغره والفته بخاص بالاخر من الالفة يزجره عن الشهوة الى ايتانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الهي مثل كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه قد يظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض له الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى هاتان الحالتان الا بحسب الان في غالب الامر وما يتصل به وما الذي يفعله من الاستظهار ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون فيه بل في ذلك ايضا لضرب من الالهام من الملائكة المدبرة لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذرة بالمطر فانها انما ان يتخيل ان هناك موذيا وما يكون ومطر نازل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذا يضربه ويؤذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام وبالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان ينبغي ان يفعله في الوقت الاول وكذا العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهناك التخلق باخلاق الله تعالى ففيما سلف جملة من خواص الانسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجل والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا عن الحيوانات بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرفه في امور جزئية وتصرفه في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول الامور جزئية وتصدر عن اراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك فيكون للانسان اذن قوة تختص بالاراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكام قوة اخرى في الحيوان ويكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبرى فيما يروى وينتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والمجربات الواهية دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة من هذه والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس احد منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما تبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالالات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الالات البتة وهذا كله سنشرحه في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة ولا مجالة الاطناب لايرادها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتدي والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني بذاته تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي له هذه القوى لا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد الاتها وافعالها وانفعالها لانها في عالم الطبيعة ومحل الانقسام والتراحم لا انقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا لمن تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بد ان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بد ان يكون من مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي العملي لا بد ان يكون من مرتبة مرتبة التجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن كما ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهري طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية وقد مر ايضا ان نسبة النفس هي نحو وجودها الا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل صارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها وابن صورة البدن العنصري المادي من الصورة التي هي بذاتها معقولة

الفعل لها سواء عقلها بغيرها او لم يعقلها فبلغ ذلك الا بتقلبها في الوجود واستحالتها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من ادنى المنازل الى اشرف المقامات والمعارج كما اشير اليه حكاية معراج النبي ص وترقيه الى كل مقام واستكمالها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل ع وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فاين مرتبة البشرية كما قال الله قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الاعلى التي اشار اليه بقوله ص لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل

فصل في اوصاف النفس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والرذالة اكثر الاختلاف الواقع في الصفات الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلها اعني الضعف والخسة وهذا مبني على قاعدة من تضاعيف ما ذكرناه في احوال الوجود واشتداده وضعفه يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة فالنفس القوية كما هي الوافية بصدور الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة لما من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها واولى الاحساس اختل فكرها واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها وترى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الادراكات والتحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل فالاول كما لاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني كالاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاراء في القضايا والاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار اليه بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا تنتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا تكون مطيعة بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما ان تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم يتركها بل التائق التارك اسوء حالا وادنى درجة من التائق الواجد الحال وان كان احسن حالا منه في المال لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون الالهي الانفس المردية في افق الطبيعة وظلماتها والانفس الفاضلة في افق العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالعلوم والتجرد عن المادة فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضدادهما ولا يكمل تزكية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها ولو تركت البعض غالبا عليك فيوشك ان يعود الى البقية ولا ينجو من عذابها الا من اتى الله بقلب سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي ص انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان للانسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتدالها وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب قوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة التي هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها وحسنها ان يصير بحيث يدرك الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلح هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي الحكمة اصل الخيرات وراس الفضائل وروحها قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر واشد فهي افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير انقباضها وانبساطها على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري بمنزلة منزلة المشير الناصح وقوة العدالة وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ والممضي لاحكامه واشاراته وقوتا الغضب والشهوة هما اللتان ينفذ فيهما الحكم والاشارة ومثالها الكلب والفرس للصياد فينبغي ان يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع فان مالت الى طرف الافراط تسمى تهورا وان مالت الى النقصان تسمى جبنا ويتشعب من اعتدالها وهو الشجاعة خلق الكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة والكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة ويصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ومن ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه رؤس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عقل العقل وجنوده بروس الشئون ومنتهى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الامور اوسطها وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال الله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم وربما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين فبعد ما لوحنا مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد في الآخر وقد ينقص لوازمها اما ان كل من شرف النفس وقوتها قد يزيد على الآخر فلان الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر وقد يصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تأبى مقاومة الذلة ويرى حتوفها في ذلك نعيما وهو فلهذا احبوبها فان كانت من قوة النفس فلا مدح فيها في الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الغضبية في الاقدام والاحجام والجبن وهو ان يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس اهلا له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وحق النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات او قوانها وقد يكون لشرفها اولعلمها الى الوجود واهتمامها بالمعقول وفي النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقر عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة لادمية لشرف النفس خصوصا مع القوة والجود لخستها في الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب لخستها والكرم للقوة مع الشرف والسخاء الضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والامل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة

فصل في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى نفسه ان كل انسان بشري باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلثة الاول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في عقل الآدمي البهيمية فتغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فتغلب عليه المعاداة والمناقشة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والغضبية الى ان يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم تظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفته النفس واسترسل في الشهوات متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان وصار من العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت الى النزول في البداية فيحشر الانسان حينئذ مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت القوى سعوية وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدرى نفس باى ارض يموت **فصل في كيفية ارتقاء**

المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها الكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تابى الاشتراك والعموم كالانسان

مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هى انسان طبيعة مطلقة لا يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهى من حيث هى هى لا تقتضى

التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا التشخص والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت فى مباحث

الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت فى مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على

ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة فى التشخصات وانحاء الوجودات وليس كما زعم الجمهور ان للماهية وجودا فى الخارج ولاحوالها التشخصية وجود آخر

وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان فى الخارج هو بعينه تشخصه الخارجى المستلزم لقدر من الكم

والكيف وغيرهما الا ان هذه الامور الزائدة على وجودها المادى لكن لما راوا ان هذه الامور تتبدل والانسانية باقية زعموا ان وجودها

غير وجود الماهية ولم يفطنوا ان كما يجوز للماهية الواحدة اعداد من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا يتبدل ذلك وحدتها النوعية ولا حدها

العقلية التجريدية كذلك لا يتبدل وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصى من طور الى طور مع انحفاظ الهوية التشخصية على نعت الاتصال

التدريجي كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما راوا فى اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما يحصل

بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجود

ويتبدل الوجود الى وجود آخر مع اتحاد الماهية والمعنى الثابت فالوجود المادى الجرمى وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين

معين والوجود الحسى وجود صورى غير ذى وضع ولا قابل لهذه الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة

لهذه الصور المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيالى

فهو وجود صورى غير مشروط بحضور المادة ولا الادراك الحسى الا عند الحدوث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على

الكثرة واما الوجود العقلى فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعين كالانسان

العقلى المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلى والبصر العقلى واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية

على وجه لا يتبدل كثرتها فى بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلى قد يكون ذا معان كثيرة متحدة المفهوم متحدة فى

الوجود ثم قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبائع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية

مخصوص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على الاتصال وليس سائر

الطبائع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع آخر منقطعة عن الاولى فلا يحفظ فى تلك

الوجهات الطبيعية هويتها الشخصية بل ولا النوعية بخلاف الشخص الانسانى فانه ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعى وبعضها نفسانى

وبعضها عقلى ولكل من هذه الاكوان الثلاثة ايضا مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجى ينتقل من بعضها الى بعض

اى من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فالمراتب وجميع المراتب التى تكون للنشأة الاولى من هذه النشآت الثلث اعنى الطبيعية

والنفسية والعقلية لو تحطّ الى النشأة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدء طفوليته الى وان اشدّه الصورى

انسان بشرى طبيعى هو الانسان الاول فيتدرج فى هذا الوجود ويتصفى ويتلطف حتى يحصل له كون آخر اخروى نفسانى وهو بحسبه انسان

نفسانى وهو الانسان الثانى وله اعضاء نفسانية لا يحتاج فى وجودها النفسانى الى مواضع متفرقة كما اذا ظهرت فى المادة البدنية حسب

وجودها الطبيعى فان الحواس فى هذا الوجود متفرقة يحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع

الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهى اول درجات الحيوانية ولهذا لا يخلو منها حيوان وان كان فى

غاية الخسة والدناءة قريبا من افق النباتية كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفسانى فانه اشد جمعية من هذا الوجود فقصر

الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففى هذا العالم بعضها فى الكبد وبعضها فى الدماغ وبعضها فى القلب

وبعضها فى الانثيين وبعضها فى غير ذلك الاعضاء وفى العالم النفسانى مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفسانى الى الوجود العقلى وصار عقلا

بالفعل وذلك فى قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلى وله اعضاء عقلية كما اوما اليه وهو الانسان الثالث هذا

اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلى وبعده النفسانى والثالث هو الطبيعى كما فعله اما

المشائين

المشائين ومعلمهم ولا سيما معلم الاسطراطاليس فقد قال فى كتاب اثولوجيا الانسان العقلى يفيض بنوره على الانسان الثانى الذى فى

العالم النفسانى والانسان الثانى يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانى الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا

ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى انه هو هما لكنه اعنى انه متصل بهما وانه صنمهما وذلك انه يفعل بعض

افاعيل الانسان العقلى وبعض افاعيل الانسان النفسانى وذلك ان فى الانسان الجسمانى كلمات الانسان النفسانى وكلمات الانسان العقلى

فقد جمع الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين اعنى النفسانى والعقلى الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا

من ان بعض افراد الناس انسان طبيعى ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان فى الانسان

الجسمانى كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام بعينه مرتبة هويته الوجودية لا الذى هو بعد بالقوة

ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الاثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان فيما يجمع النفس والبدن وهما مع

اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شئ واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والاخر ثابت باق وهو كالاصل

وكلما كملت النفس فى وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع

الوجود العقلى صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوى الى وجودها الاخروى

ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعى الذى تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة

الجمادية التى يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كثفل ودردى يقع مدفوعا عن

فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجرى مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما يحصل الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجة

كالدار يبنيها الانسان لا لاجل الوجود بل لدفع الحر والبرد وساير ما لا يمكن التعيش بدونها فى هذا العالم مع انها الاثرى الحيوة الاولى

فالبدن الحقيقى هو الذى يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه

الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار التى خربت لارتحال صاحبها منها

وبالجملة حال النفس فى مراتب تجردها كحال المدرك الخارجى اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان توهم لكل ادراك ضرب من التجريد

وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذى ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته

وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى

الاخرى ليس الا تبدل نشأته الاولى الى نشأة ثانية وكذا النفس اذا استكملت وصارت عقلا بالفعل ليس بان يسلب عنها بعض قواها

كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما استكمل وقويت ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها الا انه كلما ارتفع الوجود

للشئ صارت الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام

الذى نقلناه ونحن نقول ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن فى الانسان السفلى وان الانسان السفلى انما

نال الحس من الانسان الكائن فى العالم الاعلى العقلى كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس فى الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء

العالية من الاشياء السفلية بل هى المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك

الاشياء فى جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هى مستفادة من الانسان العالى وانها متصلة بتلك القوى غير ان القوى هناك

الانسان محسوسات غير محسوسات فى انسان العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات اجساما ولا ذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسان

لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك

البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صارت

ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى

واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال الاشياء خسيسة دنية وهى اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحواس

فاقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول انها حواس قوية على ما وصفناه من انه كيف يكون الحس فى الانسان العالى انتهى

وقال فى موضع آخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اى ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان فى النفس الانسانية

كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق وانما صارت النفس الهيولانية اى الساكنة فى الجسم على هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهو انسان

هناك لا محالة فاذا صارت في البدن صنم انسانا آخر وتفت على ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكما ان المصور يصور
صورة الانسان الجسماني في مادتها في بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان يشبه تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على
نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها دونه وانقص منه بكثير وذلك
انه ليس فيه كلم الانسان ولا عاقل ولا حيوة ولا حركة ولا حالة ولا قوة فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول
الحق الا ان المصور هي النفس فقد حرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا
انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا
للانسان الاول لحواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى
الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون لحواس لا تنخفض عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع
فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد
في حده فقال انه النفس تستعمل البدن وتعمل اعمالها بادوات بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها
تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحية
واعطتها حيوة اشرف واكرم ولسنا نقول انها انحدرت من العلو لكنا نقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية
الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس و
لذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل
ان كانت النفس التي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر قلنا ان الحس الذي في
العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك
على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان
الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي هيهنا
ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها ايضا
فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها لان في الانسان الآخر الذي هو صنم
للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان كلمات الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول هيهنا الانسان النفساني فانه
اول بالاضافة الى هذا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني **فصل** في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها
اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر قبولا للتجزي وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل فاعلها شخصية منسوبة الى نفس شخصي وكذا البدن كيف
يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان لكل
مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها هي واجبة التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا
انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود وآخر كل افق من الثلثة متصل باول الافق الذي بعده فاعلم هيهنا ان
كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط
مناسب للطرفين هو الواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية
وبعضها خيالية وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هي العقلية ثم الوهمية
ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات احسنها شهودة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية
ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية
والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من البعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت
اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزي والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي والانقسام
قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر جزء و
البهيمي جزء وهاهنا الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بالعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل

التجزية

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك
اعضاء البدن وذلك لان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا لانما كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة
النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى المتفرقة
هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن لانه لا بد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل
العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس
في غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء صالحة لقبولها الحد
ثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها
وقوامها لكنها تحتاج اليها للظهور وفعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالجهة التي تريد ان تظهر فعلها
منه فاذا هيئات النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطي الابدان
القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى لانها لانها
علة لها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لاسيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع
الى ما كنا فيه فنقول لو ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بعضها في
يكون داخل البدن او خارجا منه او في البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا تعبر لها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا لانا لا نعلم
كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية اذا صارت قواها البتة في البدن انتهى واما الاشكال في ان المتبدلة الوجود
كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني الذات
نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا
النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحد من القوى النازلة السفلية يحفظ هويته المتجددة بهوية
ثابتة هي اعلى هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى امر ثابت الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في
اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل اذ
كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا لزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم
بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية ويبطل ايضا ببطلانها القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا بابقاء المدرك مع الصورة
المدركة ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فيدرك الشيء
بالسابقة الاثر اللاحق ويحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف قوة النفس على ضربين احدهما تتجزى بتجزي الجسم
البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والحيوان والقوى المتجزية بتجزي الجسم يجمعها قوة اخرى
ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى من القوة المتجزية
مثل الحس المشترك فانها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي يرد عليها بتوسط
الحواس وهي قوة لا تتجزى لا تنفعل فعلها بآلة الشدة وحاسيتها ولذلك صارت الحاسة كلها تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤديها
اليها الحواس وتميزها معا من غير ان تنفعل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا
في دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينفع به في كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسماني وحشر الاجساد
كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن
دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جواب لاني
لست مسؤولا عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية
ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات
والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها
الباطلة وترفعاتها الوهمية واماناتها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته

عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و
المجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصارت كالذات بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل الناقصين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن نوعيته الى نوعية اخرى فلو تحرك زيد مثلا
في انسانيته لزم عند تحركه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك للذهول عن احوال الوجودات وان الهوية
واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما
زعم جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعم وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها
في مباحث الهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد مر اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها
تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقبل انشاء ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في تجرد
المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسيأتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في سرمدية الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع
صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها يجب التحلل الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا
هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل بهمنيار في بعض سؤالاته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة و
بعضها غير مدركة مع ان جميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة ومنها ايضا سال هل النفس شيء ثابت في سائر الحيوان والنبات
كالانسان اعلم فقال لو قدرت ومنها انه سئل هل تشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال
يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالآلات ولعل هناك شعورا ما بشرائط
من الاطلال يجب ان تفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد علمت بما سبق من طريقنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث
العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص وبقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذهب وان هذا الشيء مخوف منه فجاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل الجسمانيات
او لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بالآلة الجسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلها لا مقدار لها فاجاب
عنه بانه من يقول هذا الخوف والحرب كلها معان حتما يحتاج الى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية وهذا الجواب غير نافع وكلام مجمل فان اصل
الاشكال بان الخوف والحرب والشهوة والغضب والحب وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات
الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم ونحوها
وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوجدانية لا بد ان تكون قوة جوهرية غير حالة
في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما عرفت ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان
الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يحمل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب
بان معنى صار العقل به صار هو بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان
النفس الانسانية عنده مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الامر خيال بالفعل
عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل بحصول وتنتقل في ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من الشيخ ها
الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في رسالة وضعها بينه وبين بعض تلامذته في
مسئلة عن اشياء اني قد تاملت هذه المسئلة فاستحييتها واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب
بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان فلعله اقرب الى درك البيان واما في النبات فالبيان صعب واما لو لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع
ذلك في الاصول المشرقية خوضا عظيما في التشكيك في الاجسام

يكون

فيكون بالعدد ثم كيف لا يكون بالعدد اذا كان استمرار بقى مقابلة النبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متحدا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا وليس الحكم يجري على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر في
بالتغذية فلعل الصورة ما الواحدة بكون ان تلبسها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل ما
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اول تثبت الى اخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فتصير كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء وورد دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل ويفيض منه الثاني شبيها له فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه او لعل
للحيوان او النبات اصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد
فيه بالشخص وطلبنا الادراك والوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل ادحام حواليها العقل وفرغ اليها ونظر في اعطائها يجوز ان
ان يجد من عند الله مخلصا الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الترديدات انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات
بل في الحيوان ايضا بناء على عجزه عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لهما عنده حالة في مادتها الجسمانية والجسم
اذ المتبدل بالزيادة او النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه فيجري الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يتثبت فيه على الترديد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصلا غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الراي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من ان القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المتقدمة داخلة في هوية
ما الصورة الطبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمرار هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعمومات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشأة الاخرة نشأة ادراكية علمية والنفوس العقلية قوامها بادراك
العقليات والتي لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشخص واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
بادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي مساو وما لم يجر مجرى هذه وكما انه في هذا العالم لا يمكن وجود امر مجرد كونه جوهرا مطلقا
او كميا مطلقا ما لم يتحصل نوعا مخصوصا بصورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في استحصال غرض واثر عرضي وهي النسب الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق راي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الجوهرية مفتقرة الى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي منشبثة به لضعف وجودها
ولتشبثها باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في تجوهرها لا لامر خارج عن تجوهرها ووجودها غاية الخروج كالانسان
وكيف يسوغ عند العارف البصير ان يحتبس جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالمه النوري الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات
ونسب ضعيفة مع ان عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا ويسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالمالك والربان حتى اذا زالت عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي مر بيانه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل
ترتيب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم

٢٠٠

بعضها من بعض بل بأنه يعقل كل شيء ويعقل أسبابه حاضرة معه كما إذا قيل للأول تعقّل قبل على هذا المعنى البسيط أنه يعقل الأشياء بعللها
وأسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها إضافة المبدئية لا بأن يكون تلك فيه حتى يكون صور الأشياء
المعقولة في ذاته وكأنها أجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصورة الفائضة عن عقليته والمعقولات
البسيطة هي أن يكون كلها على ما هي عليه من ترتيب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على أنها صادرة عنه
إذ هو سبب لها والمثال في ذلك كما تقرأ كتاباً فتسأل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم إذ كنت تثق أنك تعلم
ويمكنك تأديته على التفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة وليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال ويكون متصوراً
بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم إلا أن يكون نبياً والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى
كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط وأكثر ذكره إلا أنه لم يرد في الفرق بينه وبين العلم النفساني إلا بأن
المعقولات ههنا مترتبة ترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيباً سببياً ومسببياً وأنا العاقل لها ههنا مبدأ قابلي وهناك مبدأ فاعلي
ولم يشر إلى حقيقة معناه وأنه كل المعقولات مع بساطته كما هو حق معنى البساطة لأن ذلك هو كشف عن المثال ومن فهمه صعب عليه
المثال والله ولي الفضل والإفضال وبيده مفاتح ومنها أنه باطل وأحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوماً تفصيلية للواجب تعالى
بالأشياء بناء على زعمه أنها أمور منفصلة عنه قائمة بذاته لذاته فكيف يكون لوازم الأول تعالى فإذا لم يكن من اللوازم كان تصدرها
عنه مسبوقاً بصور أخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور إلى غير نهاية فيجعل علمه تعالى أعراضاً حالة في ذاته معتقداً بأن ذاته لا تنفعل منها و
لا تستكمل بها وقد علمت فساد ما زعمه وأن الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مرّ مفصلاً فهذه وأمثالها من
الزلات والهفوات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير ضرورية
كاللغة ودقائق الحساب وفن أرثماطيقي وموسيقي وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الأدوية المفردة والمعاجين وأحوال الدرياقات والأكحال
والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها أهلاً وليس للرجل الإلهي أن يخوض في
غمرتها ويهمل المسائل الشريفة عن سبيل الإعراض عن العلوم التعليمية كالذي كان مشتغلاً بأشرف العلوم يعني به العلم الإلهي وبالجملة رأس
الأمر وسنامه لمن أعطاه الله فطرة صافية وطبعاً لطيفاً وذكاء شديداً وفهماً ثاقباً واستعداداً بالغاً أن لا يشتغل بأمور الدنيا وطلب
جاه ولو بغتة بل يكون معرضاً عن الخلق طالباً للخلوة آنساً بالله مستوحشاً عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الأمور الإلهية
بعد أن يحصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد منه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي
دون المجذوبين إليه تعالى أولاً لأمر مجهول ورياضة نورانية في عمل الثقلين وأما بدون أحد الأمرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة
الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعادها إلى الله تعالى مع الاشتغال
بأمور الدنيا وعلائقها وحبائلها قال الشيخ في بعض رسائله إلى تلميذه الملتمس منه إعادة تصنيف ضاع منه في بعض الأسفار ثم من هذا
العبد من هذا المتفرغ من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفضل فقد انتشب القدر في مخالب الغير فما أدري كيف أتخلص
لقد صحت لي أعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فإنما أتلحظ من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فإنه على الأحوال المختلفة
والأهوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة لا يخليني عن ومض يحيي قلبي ويثبت قدمي أمام أحمد على ما ينفع ويضر ويسوء ويسر
انتهى قوله فرضنا أن هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير إرادة منه واختيار فما الذي صنعه في
العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات ليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها إلا عن بلاهة الحظ الحق
بما لقائه علماً وعملاً والعكوف على بابه والاستجلاء لأنوار علمه ومزيد إحسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة التي بإزائها وإلى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في ماهية السعادة الحقيقية اعلم أن الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود أيضاً خير وسعادة لكن الوجودات متفاوتة
بالكمال والنقص فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر والسعادة فيه أوفر وكلما كان أنقص كان مخالطته بالشر
والشقاوة أكثر وأكمل الوجودات وأشرفها هو الحق الأول ويليه المفارقات العقلية ويتلوها النفوس وأدون الموجودات هي الهيولى
الأولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبائع ثم النفوس ووجود كل شيء لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان

الذ لأنه كمال وجوده فيكون كمال اللذة بإدراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضاً
وكما أن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات
فسعادتها أجل ولذتها وعشقها أتم فنفوسنا إذا استكملت قويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى ذاتها الحقيقية وذات
مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس بها اللذات الحسية وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأتم
وألزم للذات المبتهجة أما أنها أقوى فلأن أسباب اللذة هي الإدراك والمدرِك والمدرَك وقوة الإدراك بقوة المدرِك والقوة العقلية
أقوى من القوى الحسية وعدداً كما أنها أقوى فلأن المدرَك هو حصول الحقيقة التي هي الملائم ونائل البهاء المحض والخير الصرف والوجود
الذي هو أصل كل موجود ومفيض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها
أم لم يعشق وأما المشتهيات الحسية فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الأكوان وهو يتعلق بالظواهر والأطراف غير متوغل
إلى الحقيقة التي الملائم والمدركات هي من باب المأكولات والملموسات والروائح والألوان وما أشبهها وأما أنها أكثر فإن مدركات
القوة العقلية هي كل الأشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وأيضاً ليس كل المحسوسات ملائماً
لذيذاً للحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فإن كل معقول ملائم له وهو كمال ذاته وذلك لأن الحسيات يقع فيه التضاد والتنافي
لقصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة وأما العقليات فلها الصحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق وأما أنها ألزم للذات
فإن الصور العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته إياها كما علمت بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوماً لذات العقل
وكان غافلاً عنه لاشتغاله بغيره فإذا استشعر وتنبه يرى تلك البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجاً بذاته غاية البهجة كما قال المعلم الأول
فصرت داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء وما تكل الألسن عن وصفه فوصول سبب اللذة
إلى هذه المسألة العقلي أشد وأوغل إذ لا وصل إلى الشيء من ذاته إلى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدأ الأول بذاته و
بلذات المقربين بذواتهم وذات مبدعهم ومعلوم أن لذة الملائكة الروحانيين بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة
الجماع والقضم ونحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان إذ لا نتصور
من ذوات المعشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشيء وعنوانه ومعناه غير حقيقة وجوده و
هويته العينية فإن مفهوم الحلاوة ليس حلواً ومهية السلطنة ليس سلطاناً إلا أن البرهان والعقل يدعوان إلى وجود المستلذات
العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبى لما أن المعرفة بذر المشاهدة وذلك لأن الحجاب بيننا وبين العقليات
إما عدم التفطن لها وهو الجهل وإما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس إنما توصل إليها باكتساب
العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤاً قريباً لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق فإذا زال المانع الخارجي
بالموت إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة باللذة العظيمة
سبب الوصول إليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة
فإنه غير كاف للوصول إليها والإحساس بها لإمكان الحجاب بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف
حصولها وفقد بعض أجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات و
الأعراض ولهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة ولا شعور وأما الأجسام الحية فليس كونها حية هو كونها أجساماً إنما الحياة لها بسبب
آخر يطرأ عليها بسبب ما بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حياة له لكان كل جسم حياً وأما ما ليس بجسم وإن كان ذا تعلق به فليس
بممتنع أن يكون وجوده بعينه حياته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية والحيوانية وليست الحياة ما به يكون الشيء
حياً غير نفس وجوده فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حياة الشيء حيثية كما هو طريقنا في باب الوجود
وكذا المضاف والأين والاتصال في الصورة الجسمية والكيفية والغيبة في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتأخر
الزمانيين في الأكوان المتجددة والغرض من إيراد هذا الكلام ههنا أن يعلم أن الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران
والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو في طرف المشتاق إليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وتعذر تعلق
الشيء سواء كان مدركاً أو مدركاً كان الحضور أقل والإدراك أنقص حتى أن شعورنا بذواتنا حين قارنا البدن كان أشد

حضورنا لذاتنا اتم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا قابلته مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا والعقل مشوب بالتخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك ذوقية عقلية فكانت لذاتنا
بحوبتنا العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفنا ان اللذة بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي الخالص عن شوب
العدم وخصوصا العشق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل** في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة الاعمال الخاصة المطهرة للنفس المزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار علمية محصلة لصور الاشياء وحقائقها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال الحجاب بها البدن والقوى وتشغلها بتدبيرها عن تمام الاتصال ودوام الوصال فاذا انحطت شغل البدن ووساوس الوهم ودغدغة
المتخيلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيئة وقد
لم يحجبا نا عني الداخل والخارجي مرتفعان اما الداخل فهو قصور النفس وهيولانيتها و[illegible] في البدن واتحادها به بخروجها من القوة
الى الفعل بصيرورتها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي فهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة مصقلة
فيخرجها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الحسية حتى يستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة ويتفطن بها ويتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس لهذا قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول
الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا معينا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال الكل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه فاللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا او توسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها والذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المؤتلفة
والنغمات المطربة وللخيال نحو المستحسنات وهي امثال المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى المعقولات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فحصول العدالة وهي ملكة تصدر بها افعال سائقة اليها
محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب ليحصل لها الاستعلاء عن البدن وقواه فان المتوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تتدنس بها بل لا تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بامرها وتنزجر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأمر وتنزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها وحرمانها
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب الانفعال لكل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تأييدا من الله
وملكوته وتارة تميل الى البدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسلطها الانفعال
عن القوى [illegible] وحدث فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها [illegible] لا يصير حيلة ذلك من دفع مفاسده
وكف اذاه واذا تكرر دفعها اياه واستعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات

والاوساط

والاوساط بخلافها فانها في حكم اللاموثر فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء
لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والنزوع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والهيئة الاذعانية كما
غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي التجردي والتصور للمعقولات
والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا قياس لهذه اللذات الى ما بنا الحس من
اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف
التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم
والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة
في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج
من العرفاء بمعارفهم في هذه الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه ووجوده الذهني
وانما الحاصل عند النفس هيهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف
ادراك النفس لها اما لقصورها في البدن واما لضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا
فهي في انفسها قوية الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس اذا كان ضعفها من جهة الاول لا من ضعف
التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد دفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي اعلى
فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر للمشاهدة التامة في هذه الاخرة كما ان هذه اللذة العقلية للنفس كلما كانت في هذا
العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية لكون مصروف الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور
الموعودة فيحصل لها مشاهدتها بعد دفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة
والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين
المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يختلف قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها
ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انا اذا ارتحلت نفسنا عن جوننا الدنيا وانست لذكر الله وفرحت بفكر صفاته العليا وافعاله العظمى
وكيفية ترتيب الوجود منه على ابلغ نظام واحسن ترتيب على نسق ودوام وكمال وتمام فقد [illegible] الدلالة واضحة من جهة المناسبة على
ان نيلنا من السعادة عند فراقنا عن شواغل البدن قدر لا يعتد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه
وابلغه كما وضع للراسخين في العلم واقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب
لا على وجه التصديق والتحديد ان يكشف هيهنا العلم بالمبدأ الاعلى الوجود الذي يليق بذاته وبعرفانه علمه بجميع الاشياء على وجه
لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات
بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وساير صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها
زائدة لكن يشترط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة
في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته
الاضافية راجعة الى المحققية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته
العلمية ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العملية ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول
الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبايع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان
ثم وصل الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا
جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة
الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كما او شدة كيفا كانت
سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا يعجز الافهام الذكية عن
دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد والشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والسعادة

بالحقيقة انما يحصل النفس من جهة جزئها النظرى الذى هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملى الذى هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها او نسبتها فلعلها بحسبه من الاخلاط الا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء عن الكدورة والرين والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقى والابتهاج العقلى الا ان لاهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضربا آخر من السعادة التى تناسبها كما سنشير اليه **فصل** فى الشقاوة التى بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التى لم تحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية ولكن لا للاحمق والرعاع والرياسة كاكثر ارباب الحرف العرفية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوعا آخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية والفريق الآخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين فى الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق وعميت قلوبهم بالرين الحاصل من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصى ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسدة والملكات المظلمة وتراكمت على افئدتهم وانتكست نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا اكبر جاهلين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم فى غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بالسلاسل والاغلال الهيولانية ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات والآلات التى بها يمتاز بالهيئات الشوائية حجبتها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد نادتها منادى الحق فما فلت وغوت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق وقيل فيها ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتنى اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الآلام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت بهم خطيئاتهم فهم فى الدرك الاسفل من النار مقامعهم فلا شك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق الاول فالاول واهل الحجاب الاخرى اهل العقاب فى الكتاب الالهى قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما مرارا منها ما وقع فى اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الى قوله ولهم عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كاكثر الكفرة طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصى والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سدت عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اى القلب اعنى القوة العاقلة التى هى محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بحجب الحواس سيما السمع والبصر وهما الشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار فحرموا عن فقدهما الانتفاع بنفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم فى الباطن الى العلوم الحقيقية ولا فى الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية فحبسوا فى سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثانى قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الى قوله ولهم عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب مالوا النفوس بالجهل والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشيطنة والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك آراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حفظوا مع شرارة النفس امورا شرعية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة ما دعاهم الى الايمان بالله وباليوم الآخر ولم يدخل فى قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد او لا كلها مولمة للنفوس معذبة للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيرانات ملتهبة فى نفوس معتقديها وحرقات مشتعلة فى قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكره الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة انها عليهم مؤصدة فى عمد ممددة لانها مع كونها فى نفسها قبيحة مولمة منها يحشا سائر المعاصى والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وستأتى شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله تعالى ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصى بحسب الشهوة والغضب واما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التى تحصل من الجهة الاولى ان هذه

الهيئات

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تاكدت منعتها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروى وهى مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد المالوفات العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة فى نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس ببعض الامها وقبائحها ومضادتها الجوهر النفس ففى الآخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان يحس بالامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتاذى النفس عند رفع الحجاب والموت اذى عظيما وعذابا شديدا لكن بامر مولمة ومرض اليم ولم يشغل شاغل كخدر او اغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك لحس به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها فى مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها انشاء الله تعالى وكذا ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت الى ذلك حيث وردت المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار واما القسم الثانى من الشقاوة العقلية فهو للداء العضال والمرض المزمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب شوقا النفسه البهائم تاركا الجهد فيه للكسب العقل بالفعل اكتسابا ما فقدت منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحد فهذه الداء العياء مما اعيت اطباء الارواح عن علاجها اذ الحق لا غير معتقد وعليه وهذا الالم الكائن عنها بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمنافر من تفريق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لاهل الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذى اوردناه فى عدم وجدان اللذة المقابلة له وكما ان الصبيان لا يحسون باللذات والآلام التى يحس المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلايقها **فصل** فى سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التى هى محل العلوم والمعارف فى الانسان هى اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهى بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء فى مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يقوى كنفس الصبى فانها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويشكل ويصيقل والثانى خبث جوهرها وظلمة ذاتها لكدورة الشهوات والتراكم التى حصلت على وجه النفس من كثرة المعاصى فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصدأ المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس حدث فى ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن فى حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة فى كمالها اللائق فكل اشتغال بامر حيوانى دنيوى كنكتة سوداء فى وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية فى المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصى نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها ليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب عدلت عن الطريق المؤدى الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر فى المعارف الحقيقية والتامل فى آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبر وتامل فيها وفى الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه همتهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييد الهم بترجيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك فى صرف الهم الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقى وهذا فى مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها الرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذى قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد وحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم

يحجب بها اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم
وتأكدت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة الخامس الجهل بالجهة
التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اي طريق كان بل بالتذكر
للعلوم والمقدمات التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا معروفا بين العلماء النظار ذوي الاعتبار
فعند ذلك يكون قد عثر على جهة يتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا
تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولي لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من
ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات
العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة اسبابها وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية
ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله في المرآة عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية
للجهة التي فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه في المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احدهما وراء القفا والاخرى مقابلا
بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا في المرآة المحاذية للقفا ثم تنطبع صورة هذه المرآة في
المرآة الاخرى حتى تدرك العين صورة القفا كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكره في المرآة ويعز على بسيط
الارض من يهتدي الى كيفية الاهتداء بها فهذه هي الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة
السليمة صالحة لان تعرف حقائق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه ص لولا ان
الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الانسانية وعالم
الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على
ما هي عليه فيرى ذاته في جنة عرضها السموات والارض بل يرى ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن الملك
العالم
والشهادة وهو محدود وأما عالم الملكوت والحقائق العقلية وهو الاسرار الغائبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا
نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى
ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون
سعة الملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح
كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلاؤها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وتقبل الطهارة والصفاء و
ليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمي والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله
وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية
الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهي هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم

فصل

في كيفية حصول العقل الفعال في انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها
وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء
فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه ان يصير صورة له في وقت اخر الا لمانع يقطع طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق
هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفي لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان دون ان يمكن
ناقضا لاهل الجحود والطغيان فان استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشيء وغاية متأخرة عنه مرتبة
عليه ترتبا ذاتيا بعد ما استشكل الامر وترقبا به في الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث
عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخرية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة
وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التي انبعثت منها الهويات وعينه التي انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام الذي
هو فاعل الاشياء هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكررها الاعداد
فلا ثاني لوحدته كما لا مثل لوجوده بل احديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات ونور وجوده نافذ في الهويات كما قال المؤمن
لاية حين

علي معه كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة فلابد في وجوده الابتدائي ووجوده الانتهائي فنسبة تنزل الموجودات في الابتداء
واليه تصعد الاشياء في الانتهاء على هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقات الالهية فان وجودات العقول
الفعالة ظلال لوجوده ووحداتها مثل لوحدته فبعضها وجميعها انموذج لبعضه وجميعه فانما هي وسائط صدور الاشياء عن الحق
ووسائل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه
لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله
لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان ونحن النظر فيه الان من حيث
كونه كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادي الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل
بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى تصير بحيث تحضر صور المعلومات
متى شاءت فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخروج ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل
فكلما خرج من حد القوة والاستعداد الى حد الفعل فلابد له من امر يخرجه منها اليه فهو ان كان امرا غير عقلي كجسم او قوة جسمانية
فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك مح وان كان عقلا فلا يخلو اما
ان يكون عقلا في اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة الى الفعل ويجعله عقلا بالفعل فينقل
الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهي الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي و
من سبيل اخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة ولها قوة الاسترجاع والاستذكار
فهي مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك
القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما من الاجسام
ولا قوة في جسم لان شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود
سبب تصير به النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي فالجسم
لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التي ليست داخلة في مكان ولا منطبعة في ذي وضع وجهة حتى يجاورها او يحاذيها
جسم او صورة في جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تأثير الاجسام والجسمانيات في الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي
والاتصال المقداري في الجسمانيات بازاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحانيات في قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول
فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان في كل نوع من انواع الكائنات لا بد من واسطة مناسبة
من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية
والصور الالهية لانها علوم تفصيلية التي بواسطتها يصدر الاشياء الخارجية كما مر ولا شك ان اقربها وانسبها في ان يعتني بتكميل
النفوس الانسانية هو ابوها القدسي ومثالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس [illegible]
وفي كثير من الايات القرآنية تصريح بان هذه المعارف في النفوس من الانبياء ع يحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى
وقوله قال نبأني العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمال الانسان العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصل
في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معاني الكلية ولكنها في اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالصور
المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتأكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر
الادراك والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل
ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في
العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال
وقوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس والصور الخارجية التي بحيالها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس فكما ان قبل
اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصيرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرقت عليها صارت القوة البصرية
باصرة والاشياء المبصرة مبصرة بالفعل وكذا الملونات التي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل كذلك مما طلع على النفس هذا النور القدسي واشرق ضوء

النفسانية

عليها وعلى ما بعدها من الجبالية صارت القوة النظرية عقلا وعاقلا بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقايقها عن لواحقها ورقائقها واصولها عن فروعها واخذتها مجردة عن الاعداد والافراد فصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو وصف العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدأ الفاعل الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شان الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدأ الفاعل حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهو عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة صارت النفس عقلا بصير محسوساتها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مر من طريقتنا ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اظهار نبذ من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الايات نداؤه يشتهي الى سماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوين في الظلماء والغريب الظاهر اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغي نداؤه ويعرف صفيره لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون ختم بكم عمي فهم لا يعقلون هو مع جميع الخلق وهم لا معه بامانى وبامانيه جاني ازان نهانست وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفي بظلاله وكذا بعلة ما البخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المرضية كلها يزول بخواص لحنه وقد يانس الانسان احد من جهلك وهو الجهل الراسخ المركب بالعناد وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من حيث هو في حالة العارفين والوصول الى القريب والبعيد من دون مسافة ومكان ولا تغير زمان منه ظهرت في ذوات الالوان وهو بلا لون له وكذا الامر في باب الطعوم والروائح ومن فهم لسانه فهم جميع السنة الطيور ويعرف بذلك الحقائق والاسرار ومستوكره المشرق ولا يخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشغول وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خالي عن المكان المعلوم والصنائع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغنونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم جون ندتكشي سليمان را تو چه داني زبان مرغان را كل من يعود بريشه من رياشه يجوز في النار آمنا من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل اسمه الجميع الخلق باعتبار كمالاتهم ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم بما يناسبه هذا الطير القدسي **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة الجهل البسيط دون ما هو مضاد للحق ان كانت هيولانية محضة ولم تحدث فيها عقلية ولا علم اولي فهي ببقائها وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافرودسي وهو من تلامذة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها والشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الراي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشاة الاخرة لو كانت منحصرة في النشاة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما اضطرارا لان وجود الثبوت في كل نشاة انما يكون بصورة لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشاة التعاقبية المجردة الكائنة الفاسدة عالمان صوريان استقلاليان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة لها والمبقية للصور بحسبه هنالك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في هذا العالم الا باسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولو لم يتبع فيها هيات بدنية وزدايل نفسانية حتى تكون منافية لها معذبة بسببها المنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقدر ان الوجود لذيذ ان يحصل بكمال الذي وهذه النفس وجودها الا التي اخر لكونها غير ماديه فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجودها معها ان كان بلا مانع او تشويش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات الذايعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كالعلمي عقلية على وجه التأكد وبجوهرها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمية وتخيلية ولعلها

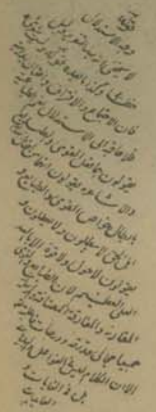
وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لذيذا بهيجا وهذا مما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسنبين ذلك على مسالك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد وصفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانفسهم انهار بدنية لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع شوق الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة هيئة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية المعدة للذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا انفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة راى الجميل وتخيله فيتخيل انه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده الاخبار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واحتداد هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالآت جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو جنسه باتصالها من جنسه بعدها فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ والراي في اثبات السعادة والشقاوة الاخرويتين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاهل السخافة هذا الراي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكر هيهنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اليس يتسلل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذ لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس هذا الجرم الدخاني حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصار هذا الانسان منتقلا عن انسانيته الى حيوان اخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان انسانا اخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يندفع بتجرد قوله لتعلم من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلاتها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجاء اليه القوم عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية وعدم كاينها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال الذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس وشابهه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما يبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

والخارج هو سبب العرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الحقيقيتان بالقياس الى الانفس الخبيثة واما الانفس المقدسة
فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت
لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه
فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم وبجد وحد دهم وهي قاصرة
عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجدا بل باطلة في نفسها كما سبق وسنعلم في القول وليت الكلام فيما انتهاء عند تحريدنا البحث الى اثبات
معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذي صوره الشيخ نهج الفلاسفة ونقله عن بعض العلماء وهو
ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات لحسن الوجود ما ذكره كثير منهم من الاسلاميين وحجة الاسلام الشيخ الغزالي في كثير من
مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في
هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذته كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو
كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في
الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو
اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال
قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ولنزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا
الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال شيء يميل اليه الا ويوجد له في
الحال حيث يرى واليه الاشارة بقوله عم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو اوفق
للشهوات اولى ولا ينقص بقيتها في الوجود لخصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها ... لاجل حظه وحظه
من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق الى الحس وقد تعين كونه طريقا في هذا
العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات
العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما
رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه
المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء
مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يتفطنوا ان
هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فان استحالة
التناسخ وما معنى قوله تع انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تع نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن
بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا
ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشأة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث
ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم جعل الحجة في تفسيره الكبير
يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بايات قرانية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه
فقال ان قوله تع في سورة الواقعة من الايات اشارة الى جواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون اواباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تع افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن
الخالقون وجه الاستدلال بهذا ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل
الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تع سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء



الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه
اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف
يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا
خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك
نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله
افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وجه الاستدلال بان الحب فاسد من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير
ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض ندية واستولى عليه الماء والتراب فبالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان
احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها
ورقتان فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تثبت بجانبا في الارض وكذا النوى فيها من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله
مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما
في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب
الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وجه الاستدلال بوجوه اولها ان الماء جسم
ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلابد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شانه الهبوط
والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلابد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة من جميع الاجزاء الرشية
المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض
الجرز وكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال
ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله
في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن
تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات
النشاة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الايات القرانية عن
معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها فان النشأة هي اليها ولاجلها كما سيشير البرهان ما قرره وصوره ليس من اثبات
النشأة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان يجتمع متفرقات
الاجزاء المبثوثة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة
للصورة السابقة المتعدمة فيعود الروح من عالم التجرد القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا
العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا
عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومفيضه والبدن الاخروي قائم بالروح هناك والروح بالبدن الطبيعي ههنا لضعف
وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطباعية والدهرية
هكذا كانوا يقولون يعني ان المواد العنصرية يجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية
وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم يجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هذه الهيئة
او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقوله التناسخية او مع
حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليت شعري من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة
شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب الفلسفة والكلام واهل
المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية
وتخليصها من هذا العالم دار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات وهذا التكميل والتجريد لا يحصل الا

حيز



بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم تنحرف عن مسلكها بواسطة
الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها وتدفع القواطع المانعة عنها فالغرض الالهي من هذه
الايات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود والهداية الى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق وهو مسمى بعالم
الغيب في هذا بعالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الاخرة باطن هذا العالم ثم لما
كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعب الادراك
متعصيا على اذهان اكثر الناس جحدوه وانكروه وايضا لانسهم بهذه الاجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد
هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها بل اعرضوا عنها وعن آياتها كما قال تعالى وكاين من آية في السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هويه ونحن راينا اكثر المنتسبين
الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم ومذمة الاجساد وشهواتها
المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الاخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها
وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة
الاخرة والبعث والقيام لينتبه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة يتوجه نحو الاخرة ويتبرى من البدن ويقوده من الدنيا وتعلقاتها
متطهرا من الادناس والارجاس مشتاقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الايات المنقولة ليس ما
فسره صاحب التفسير الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي بناها على ابطال الحكمة ونفي العلة والمعلول ومن عجب الامور ان هولاء القوم حين
حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها
ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا
تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى
هذه الايات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها الا ان الله تعالى كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلت الغرض الاصلي من الايات المعادية بمجموعها بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس
والاجساد احدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلي
ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون
الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر
الاسباب فاقول الايات التي فيها ذكر النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة الى صورة افضل الى صورة اكمل ومن حال ادون الى
حال اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال وحنين الهي فطري في التقرب الى
المبدء الفعال لا لكمال اللائق بحال الانسان المخلوق اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم آخر
التي اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية
من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الاخرة ويخرج من القوة
الى الفعل ومن الدنيا الى الاخرى ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم
في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور فقبور الاجساد وقبور الارواح هي الابدان و
كذا غيره من الايات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الاخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون
لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية فغايتها ايضا يكون
بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية ما لم يصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود
الى باب القدس كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر

بعلم

بعلم اهل البصيرة والحكمة ثم ان لكل متوجه نحو غاية تقصد لا محالة ان واصل اليها بل ربما يعوق عنها الامر خارجي فان هيهنا قواطع للطريق
وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة بمقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يمنع المنع والحجاب واما الايات التي
يستدل فيها على اثبات الاخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان
اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من اصل محال فيكون حدث عالم آخر واشكاله
وصورها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات
قابلية فالله تعالى ينبه على ان شأنه الاول في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات
والارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة
والنار والاجسام الموعودة في الاخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الاخرة انها في اي مادة يوجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى
زمانها ووقت قيامها يطلبون للاخرة مكانا خاصا ويسألون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام
ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الاخرة وزمانها ليس من
جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها لهي كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فانها انشاء اولي حاصل من الانشاء
وهذه خلقة حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الايات القرآنية على ما هو اشرف واحكم اولى فالغرض من هذه
الايات التي تشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور وانشائها من غير مادة سابقة الطف واقرب الى العلة الاولى واهون
عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر فاذا كان الاولى والاخرى بمبدع البدايع ومكون الصانع انشاء الصور وابداعهما من غير مادة من تحليلها من مزاج
وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج فعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتدبير
مختلفات فان هذا شأن القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتاثير فاذا اصل منه وجود الانسان
على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والاخلاط فليجز صدوره منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن الهيولى على انك قد علمت
ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسائط هي مخصصات ومرجحات لايجاده وجهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في
الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى التوحيد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب
الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشأة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع
المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشأة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل
بالحركات من الاجسام والاستحالات في المواد لان الاخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى واتم في الصدور عن المبدء
الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس
الى حدوثنا والا فتلك النشأة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا
الى حدوثنا واستكمالنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الاخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه
الايات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية
ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا متدرجة الوجود حدوثا وكمالا والاخرويات امور دفعية
الوجود حدوثا وكمالا واوان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل
وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينهدم امة لا توجد امة اخرى كما قال لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون
ساعة ولا يستأخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها فالنشأة لا على وجه التوالد كما قال ان الاولين والاخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكائنة من تلك الارواح فانما
هي نفخة واحدة فاذا هم بالساهرة **فصل** في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد ان من الاوهام العامية والاراء الجاهلية
راي من ذهب الى استحالة حشر النفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق شيء منها المعاد وهم الملاحدة والطبايعية والدهرية وجماعة من
الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة ولا اعتداد برايهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها مما ينعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة والانسان كساير الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته مختصتان بهما من حيث اللذات والالام البدنية الدنياوية وفى هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول عن جالينوس فى امر المعاد هو التردد والتوقف بناء على توقفه فى امر النفس انها هل هى المزاج فتفنى بالموت ولا تعاد ام هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المشتهر بازيال العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع اعادة امتناع المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما مجردة او غير مجردة ثم حملوا الايات والنصوص الواردة فى بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التى هى حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام اتكلوا فى تصحيح المعاد على الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شىء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد فى الاخرة هو الذى كان مصدر الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عرق الشبهة لا ينقلع عن ادمغة اوهام الجاحدين المنكرين للحشر الجسمانى الا بقطع وهو ان اصل الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى له الا الهيكل مع مزاج او صورة حال المرضية وقد قطع هذا الاصل مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشاة الباقية لكنهم اختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسمانى فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد والزيت فى الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحانى فقط اى عقلى فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بعينه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعى وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الاصفهانى وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابى جعفر الطوسى والسيد المرتضى والعلامة الحلى والمحقق الطوسى الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق بان محققى المسلمين ومن تبعهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين جميعا اختلفوا كلما انهم قالوا ان المعاد من جانب البدن هو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية او المثلية يكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجب احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل فى الجواب العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقاب لغير الجانى هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد فى المعاد هو هذا الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رآه احد لقال انه بعينه فلان الذى كان فى الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب هذا احد بامور مما ينتهى كلاما الى حيث يتجدد ويصير عظاما محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص فى الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرانية **فصل** فى احتجاج المنكرين للمعاد احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت فى بدن الاكل لم يكن الاكل الماكول معادا وان اعيدت فى بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا والجواب عن الكلام عن الاول بمنع الامتناع فى اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثانى بان المعاد هو الاجزاء التى منها الخلق وهى الاعضاء الاصلية عندهم والله يحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن اخر وان للناظرين فى امر المعاد اثباتا ونفيا مشاجرات ومباحثات فى الجانبين ذكرها يؤدى الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفى الا بالالزام والافحام

فكيف

فكيف بتبيين المرام وتحقيق المقام والاولى بحال من اقتصر فى تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامى ان يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا من ولا اثر وعلى الثانى يقال كل ما ازيل ظاهره عن الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهى والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية فى المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان التشخص انما يتشخص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا ولا بخصوص التاليف معتبرا فى التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتاليف نوعى لا تشخصى باق بعينه ثم اذا بطل التاليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق التشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل لزوال النظم والتاليف المعتبر بينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التاليف المعتبر بين الاجزاء الباقية عاد التشخص الاول بعينه هذا كلامه ويقرب ما ذكره بعض اجلة المتاخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسمانى المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ثم قال ذكرت فى حواشى التجريد ان هذا بناء على نفى الجزء الصورى للاجسام وحصر اجزائها فى الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصورى فى الاجسام قيل يكفى فى المعاد الجسمانى كون الاجزاء المادية هى بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصورى بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر لا الى بدن مؤلف من عين مادة هذا البدن وصورته هى اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمى ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو فى المعنى لا فى اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين فى غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل الكلام فى هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبنى على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا اضافات بين اجزائه ونظم وترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثانى كون اجزاء زيد مثلا منحصرة فى الجواهر الفردة لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اى وجه كان او على نظم مخصوص فالازم على الاول انها لو ركب منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثانى ان يكون زيد الميت فى بعض من الاحيان حيا اذا وضعت اجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزء المركب منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسى لم يذهب ولا غيره من العقلاء القائلين بنفى الجزء الى ان الجسم المعين الذى هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذى هو جنس لا بالمعنى الذى هو مادة لا ينعدم بالتفريق انما الذى لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذى يكون مستمر الوجود فى مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى الجنسى الذى لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له محصلة لطبيعته الجنسية تحصيلا تميزه من بين ساير الانواع تميزا ذاتيا وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له فى الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن ان يوجد فى الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيدية زيد ليس بمجرد اجزاء مادية كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء متفرقة متباعدا بعضها عن بعض فى اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث انه يفسده التناسخ بالمعنى كما ذكره وارده ههنا بالمرة وهى لزوم كون بدن واحد لنفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابلية لتعلق النفس حين التفرق لما فارقتها النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت فى قبولها للنفس الى انضمام امر اليها به يستعد للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لا بد ان يفيض عليها من المبدء الجواد فيض جديد وروح مستانف فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اى تخصص ومناسبة بقى لاجزاء ترابية متفرقة من بين ساير الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون ساير الاشياء انما يتحقق بان يكون كل منهما انسب الاشياء الى الاخر ونحن نرى كثيرا من المواد التى لها مزاج قريب من مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهى اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية التى لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية

صه



فضلا عن الانسانية فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ادراك اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا انه لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس
بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسم من بين ساير الاجزاء الا بان له او لها كيفية محسوسة ملايمة او هيئة مناسبة فلو ان بها العاقل
المتامل اي تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء متشتتة في الهواء او مغمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس والخيال عن غيرها من
الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله اسباب لا يوجب الاختصاص لهذا الامر اصلا وليت شعري بعد انحلال التركيب وفساد القوة
البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى بقاء البدن الشخصي والحافظة تخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود
الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون ساير الابدان لا لتعلق هذه النفس به دون نفس اخرى
فالذي ينفعهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس
حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو اتي بعينه على ما سبق فالمصير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة
كلها الى ما نقرر من التحقيق وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها
ونور منها من بين كلمات المحجوبين الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري
قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار **فصل** في تفاوت مراتب الناس في درك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم
في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول
ادناها في التصديق واسلمها عن الافات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الاخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير
والحيات والعقارب وغيرها امور واقعية محسوسة من شانها ان يحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان ما دام
في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الايات وصريح الروايات المقام الثاني
ان تلك الامور الموعودة بها والمتوعد عليها في عالم الاخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج
كما لا وجود عينا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغه الا انها اكثر ايلاما لو منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه
ويعرق وينزعج من مكانه ان كان حاشيد بدا او كذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ مثل هذا الالتذاذ
والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتاذى او يلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل حالية
وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير شاهد واذا كان العذاب
في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها
ويبتهج بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ابدا كما ذهب اليه الا انها ليست خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال
اليه الشيخ في باب حشر الناقصين في العلم وناس القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعه الغزالي على ما ربما يظهر من كتبه ورسائله
وقد نقلنا بعض كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهها باحد وجهين الاول ان
تلك الصور الحسية المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسبما ذهب اليه افلاطن
وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية
على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة
وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون ذووا الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه
الثلاثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالجمود
على الصورة المشغوف بالتقليد لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستصغرون لعالم الصور
واللذات الحسية ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشتهي شرهم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة
والرحمة الالهية افاضت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم
من امور يليق بالكرامة الالهية انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كنايات عما يرتسم في النفس من السرور والالام وهو المراد
من قول الغزالي في بيان المرتبة الثالثة انه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة اللبن

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللالي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثلة
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع اخر من السرور ويرجع بعضها الى سرور العلم و
كشف المعلومات وبعضها الى سرور المملكة وبعضها الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد مذاق يخالف الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر انتهى ثم بين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والالام العقلية بان الحية بعينها لا تولم بل الذي يلتذ منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابات في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا
من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل
صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون الامها كالام
اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا
فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الاخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان
اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق
اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الاثر
عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة من
المسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين والضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم
بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البالية كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية و
موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وشيعتهم اخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انها امور عينية جوهرية
موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الاخرة محسوسة بحواس اخروية نسبتها الى
الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الاخرة جنس لعوالم كثيرة كلها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان
وحواس نشات كثيرة غير هذه النشاة الهيولانية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشاناه خلقا
اخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشاة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشاة الولاية لمن يفوز بها فنشاة اخرى
اعلى من نشاة اصل الروح ثم نشاة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشاة اصل الولاية والله تعالى منشئ النشات وباعث الاموات
وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشاة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم ان الجهل
هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله
اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به الاية واعلم ان لكل نفس من السعداء في عالم الاخرة مملكة عظيمة القصور وعالما
اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته ومماليكه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره
وحوره وغلمانه كلها قائمة به وهو حافظها ومبقيها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التي يراها
الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منهما بحيث لا يكون في موضوعات
الطبيعة ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منها وان شيئا منها لا يزاحم لشيء من هذا العالم في
مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحاري واسعة وقصورا وزمانية مثل الذي يراه في يقظة هذا العالم وهي مع كونها
مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينها فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يمنع فيه لو كان من اجزاء هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشأة الآخرة والصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير لذاذة وإيلاماً وهي اقوى واشد واكد وابقى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية والمرآتية ونسبة النشأة الآخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشأة النوم كما في قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب واما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي اللائق على النظم المنزلي بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد الاستماع مجال القدح والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع وسوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار فنذكر بانجاز موعده وابراز سره ومقصده انشاء الله واما الاجمال فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ونشأة القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها ولا تكون ايضاً ثابتة مستمرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الاخير وبخاري في الدماغ وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانتقال حسب اختلاف امزجة عضو الدماغ من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية حتى لو فرض وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان المتخيل محسوساً والمتخيل محسوساً الا ترى انه كلما استراحت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجهة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ووجدت الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن بطوبته فبهذا الرجوع اصبحت النفس مجردة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعاً وبصراً وشماً وذوقاً ولمساً اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون للانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي اتم واصفى لان هذه كالقشور لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وحوله وقوته وبصيرها حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عين قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا تنظر ولا تتأمل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهراً او اقل مزاحمة وجعا وقد لقواها اما لقوتها ومعنتها كما للمجانين والمرتاضين او بسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها اياها اقوى وتأثرها رغبة ورهبة وتلذذاً وتألماً اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس المستعلية من القيود الدنيوية الناقضة عن ذاتها غبار المحسوسات من الذين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الآخرة فقوتهم تفي بضبط الجانبين وحفظ النشأتين فهي كالمبادي الفعالة ذاتاً وفعلاً فيقتدر على ايجاد امور صورية ادراكية يكون ايجادها عين شهودها وربما يشتغل بعض المكاشفين بشهود صور تلك الموطن في اليقظة وسلامة الآلات على عكس حال المحجوبين وان كان ذلك ايضاً نوع حجاب لكنه نادر عزيز جداً احتجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذه انموذج من معرفة احوال الآخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت ومحراب البيت دخلت بصير حواسها الباطنة لادراك امور الآخرة اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعته عن هذا البدن اضطراراً او اختياراً اذ يجب لها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

قبيحة

قبيحة واعتقاداتها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم **فصل** في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث الارواح والاجساد وعظم شأنها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وارفعها منزلة واسناها قدراً واعلاها شأناً وادقها سبيلاً واخفاها دليلاً الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله فلم يهتد اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين فاكثر العلماء الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص والتغيرات في الافعال والآثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي المعظم الخلائق وجل النفوس والارواح بل كلهم الا عدداً قليلاً في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضاً عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت باجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر الافروديسي الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها والنار وعقوبها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصاً الجهل المركب والتعذيب بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجسام مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميراً وقلباً وان اقروا بها لساناً وتقية لئلا يجري عليهم حكم المسلمين فالقيامة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجسام المعدومة بعينها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عريضة عن ابديتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مغيبها ومرجعها اما شرفاً وزلفى في عليين او ظلمة ناكسة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وحدوثها وبقائها وكيفية تعلقها بالبدن اولاً ثم ارتقائها واشتداد وجودها شيئاً فشيئاً ثم انبعاثها عنه ثانياً ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثاً ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت طبعاً ثم نفساً ثم عقلاً ثم مطموساً نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد جميعاً وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ماذا مصيرها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي حسن للجهال والعوام وارباب الحرف والصنائع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الامور ولا التأمل في المبادي الذاتية والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وحققوا هذا يكون ذلك حثاً لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصال كثيرة محمودة في هذا الباب واما ما يراه محققو المليين وافاضل المسلمين فهو ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها يقوم مقامها يحشرون ويثابون او يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الرأي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخهم في العلم وشدة ارتياضهم بالحكمة فهو يرى ويعتقد في امر المعاد شيئاً لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان الكتب الالهية المنزلة على الانبياء عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيامة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره ففي التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا وازيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الآيات ما تدل

على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كل آتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى
كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من
الطير الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع
سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان
وقد حمل كلام الله وكتب اكثر الناس على ما يبعد عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة من
الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي دون من تأخر عنهم
المقتصرين على البحث مثل ما ذكره سقراط معلم افلاطن واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما
الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت آثامهم ونقصت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم
الموج الى موضع ينادون خصومهم منه يتساءلون الاقتصاص على القصاص ليتخلصوا من الشرور فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل
ذلك دأبهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه
المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير وهوية يسيل اليه الانهار وعلى انه يصفه بما يدل على المهاب النيران
كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال استاذ الفلاسفة انى ربما سلكت علوا ولم يبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما
ونفس بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا اسلكت بالهوى
سعوا لم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها اولهما
بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها هو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة
للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما
متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الاخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان
التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها
ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل
كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام
بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها الا بصور ادراكية ولمعات حيوة عليها
وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا هنا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل
وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس في الابدان الاخروية بعين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه آخر في الموافقة
ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا
فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين وههنا اوان الشروع فيما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما يتوطئ لذلك من احوال
الآخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة ومقاماتها وفيه فصول

فصل

في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد
او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مر بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها وجمعها ليسهل التناول عنها
عنها ويقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء
هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعم اكثر المتأخرين امرا من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا
يحاذي بها امر في الخارج بل حق القول فيه ان يقال انه من الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح
العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران
مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها و
اشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جنس لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي و
بمصنف عرضي او مشخص زائد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتأخر
الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات مختلفة
بحسب تلك الاختلافات جنسا او نوعا او عرضا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف يعني انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري
يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل
موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل
بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته
لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته
وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى
التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق
في الانسان هو كل المهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فهذا يقع في تعريف الحدي وانما
دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها
بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتبار وان اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها
واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة التي هي بها واحدة وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالاجزاء
لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود
غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء اليها
وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة
الوجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي بالاجناس والفصول لان
تلك الاجناس والفصول متحدة بها منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد تحد باللوازم
التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالحدود انتهى وسر هذا القول كما اشار اليه ايضا من الموضع الذي
يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم
مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي بما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية
وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس ويلزم ترتيب على
الاخر الاشرف ويلزم على وجه الالطف الابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني
على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة
كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود
عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة
غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة
والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الامور المتخالفة فوضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع
وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد الانسان
تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يتوفى في نفسه اي ذاته
هيئة الوجود كله فينقلب كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله شاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله ومنخرطا في سلكه وسائرا من جوهره ومما يتبين ذلك ان المدرك لجميع الادراكات الحسية

والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها التنزل الى
مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها
المنبثة في الاطراف والاكناف فذاتها تطوى بالشئون والاطوار وتتنزل كل مرتبة الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت درجة
المواد والاجسام كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكلية وحدة في هذا الاصل تبيين
ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي
لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه
انما يكون بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت
اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في
المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الاخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات
واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في
طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع
ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم تبدلها على التدريج باعضاء
روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بقدرة ربانية وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع
اليه لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند
الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو في
نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني
محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم
لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد
مر الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والماخوذة بشرط التجريد
ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض فكل من هذه الامور محمول على الشيء بالاعتبار الاول غير محمول عليه
بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا
العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات
المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مرت الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية كلها
ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل اخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا
ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون ولا باضافة علمية
تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان
الاولان فابطال كل منهما مذكورة في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راي صاحبه ونقضه وجرحه
وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرايين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق ومحقق
فقد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان في الاول يحتاج الى
مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس
اذ القوة الخيالية وهي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدإها
المشترك ففعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها
شيئا واحدا فادراكها للمشتهيات نفس قدرتها عليها واحضارها اياها عندها بل ليس في الجنة الا شهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها
ما تشتهي انفسكم وقوله فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيات الجرمية
كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها

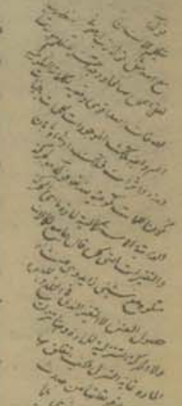
الادراكية

الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصور
اذ قبل الاجسام الاولية ليست مواد سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام
المشكلة التي ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك الصحاري الممتدة الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنان
والاشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال
الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الجسماني وقد سبق ان الصور التي تصورها النفس
بقوتها المصورة وتراها باصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم ولا الى ابدانها كما ظنه جمهور وليس كذلك بل في عالم اخر غائب عن هذا
العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع
خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال باستعمال سائر القوى الحيوانية والطبيعية
وتكون مصروفة الهمة الى فعل التخيل والتصور يكون الصور والاجسام التي تصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما لها من القوام وتاكد
الوجود ويكون تاثيرها اقوى من تاثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس في تصوير
الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتاكد
فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن الامراض النفسانية ودمايم الاخلاق والملكات غير مرتهنة بما
يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب
السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات والارض ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادي عشر
انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى محصورة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض
ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات و
الاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات
بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فللانسان الواحد من مبدء طفوليته كون طبيعي وهو بحسبه انسان بشري ثم
يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في نحو وجوده الى ان يحصل له كون اخر نفساني وهو بحسبه انسان نفساني اخروي
يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون
عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه
الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل تحوله الى الغاية القصوى مخصوصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت
كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الانواع
الكونية ثم لابد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع اخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب
الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشآت الثلثة ترتيبها في الرجوع الصعودي الى الله تعالى على عكس ترتيبها
الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو اخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون
بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على حدوثه التخصصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية كونا
عقليا قبل حدوث ابدانها وكذلك ثبت في شريعتنا الحقة لافراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار
اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء
والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كارواح
متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون ذلك الطين
بحسب هذه الاخبار وامثالها يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية يتوجه نحو الاخرة
على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيستكمل بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري اذ نسبة الدنيا الى الاخرة
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال لضعفهم ونقصهم الى مهد هو المكان
ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى وجود اخروي فيستعد للخروج من هذه الدار الى دار القرار

والى هذا الحد من الوجود النشأة والاستقلال الجوهري الصوري المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعي والخروج من هذه النشأة مما
يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل اذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودي والاستغناء عن المادة البدنية
وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها فان شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشي والملابس المادية
وهو يوجب شدة الادراك للمولمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التي كان الذهول
عنها في الدنيا لحذر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم ينقطع جميع العقد الطبيعية ثم النفسانية لم تصل
الى الله ولم يبلغ مقام العبدية فالموت اول منازل الآخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا في
بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وربما يرتقي سريعا بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة
ربانية او بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين **فصل** في نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر
في هذه الاصول والقوانين العشرة التي احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة في كتبنا ومحصنا
سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية و
الافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب في مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم
القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وان المبعوث في القيمة هذا البدن بعينه لا بدن
آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق
المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد صح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان
خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها
وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله في غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا
وهدرا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها وبحسب كلما اكتسبته او فعلته يلزم لحاقها
الطبيعة الجزاء والوفاء كما قرره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما
تكونوا يأت بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها والى هذه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط
مستقيم وكلمات الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها وطبايعها وهو موليها
نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا ايقن بلزوم عود الكل واليه يشير عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم
المكافاة في الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكائنة حتى الجماد والنبات الى الدار الآخرة
وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل في الطبيعة ولا ساكن في الخليقة فالكل متوجه نحو
الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات و
الجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين فوربك
لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفي النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله وترى
الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من في القبور وفي جميع
ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا
يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده **فصل** في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول
المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هي كافية بدفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرها على التفصيل و
الاشارة الى دفعها منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء لانسان آخر فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن الماكول
وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او
ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومؤمنا منعما لكونهما جسما واحدا والدفع ظاهر بما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه
لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد
مثلا محشورا ان يكون الجسم الذي منه صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذي كان

فالاعتقاد

فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رآها احد كل واحد واحد منهم يقول هذا فلان بعينه وهذا بهمان بعينه
او هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق
والاقطع والاعمى والهرم محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد في الاحاديث والمتكلمون عن آخرهم اجابوا عن هذه
الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير
متناه فلا يفي مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا عبرة بخصوصية البدن
وان تشخصه المعتبر في الشخص المحشور حيثية ما بدنية كانت وان البدن الاخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا ان النفس يحدث بحسب
المادة بحسب هيآتها واستعداداتها كما في الدنيا وكذلك ان نجيب بان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان الهيولى قوة ما
محضة لا مقدار لها في نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج وهي في نفسها قابلة
للانقسامات الغير المتناهية وليس ايضا من شرط ما في ان يكون ابداننا ان يكون صورة الارضية باقية بل يجوز انقلابها من الارضية الى
الاجسام حسب ما شاء الله وايضا لا يلزم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقت الاجسام صاعدة الى عالم القدس متخلصة اخرى
في سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفي اي جهة من جهات العالم
حصولهما فان كان حصولهما او حصول احدهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة وان كان في داخل طبقات
السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين سماء وسماء والكل مستحيل ومع هذا ينافي قوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الاصول التي بيناها اما المتكلمون
فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها البتة وسعيهم للفحص عن امثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة
والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السموات على قدر يسع بينها الجنة وليتهم قنعوا بدين العجائز واكتفوا بالتقليد ولم يتكلفوا
ان يقولوا لا ندري الله ورسوله اعلم ثم العجب ان اكثر ما رايناهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا مسائل
خلافيات وليس غرضهم في العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه
والجاء الخلايق الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم الفتن والمصائب
انهم مع هذه العقول الناقصة والآراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من الخصومة والعداوة مع الكفار واليهود
والنصارى ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها
بدعة ووبال وان علم النجوم باطل في اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة
لا حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتهم الشيطانية
بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماء والاقسام في كثير
من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكرين في خلقها وذم المعرضين عن آياتها كقوله الذين يتفكرون في خلق السموات الآية وقوله وكاين
من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا جاؤا الى دفع هذه مثل المشكلات عن الدين وقعوا في الحيرة كالحمار في
الوحل والطين ولنرجع الى ما فارقناه **كشف مقال لدفع اشكال** ان اعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني واعظم اشكالات
المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما في الشريعة الحقة التي اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول والمباني المحكمة
المهمة هو طلب المكان لهما والزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفي زمان من الازمنة المتصرمة واستيجاب كونهما
داخل حجب السموات وتحت حيطة محدد الجهات وعرش المقادير الوضعية فالجواب كما يستعلم من الاصول المؤسسة عن اصل هذه الشبهة
وقلع مادتها وفتح صورتها هو ان يقال على منهج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حكم
هذه الشبهة مبنية على ان للجنة والنار مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة باطل فالشبهة منهدمة
الاساس منخرمة الاصل ومما يوضح ذلك حسب ما يقتضيه الاشارة البرهانية ان عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره وما هذا
شانه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان مكان الشيء اما



بنفسه وبحسب هويته واضافته الى ما هو مباين له فى وضعه خارج عنه فى اضافته وليس فى خارج هذه الدار شىء من جنسه والا لوجد بينهما
ولا فى داخله ايضا ما يكون مغفولا عنه محجوبا عنه من هذه الحيثية فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اهله تاما كاملا لا من داخله ولا
من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم هناك لا مكان له فقولنا نقص ان ما يكون عالما تاما فطلب المكان
له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سال سائل عن اهل الدار
الاخرة مع هذه الدار منتظمتان فى سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا او كل منهما عالم بتمامه مباين الجوهر
والذات للاخر غير منسلك معها فى سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فيح طلب المكان لهما غير صحيح وانت تعلم ان الحق هو الثانى الا ان يراد
بكونهما واحدا ضربا اخر من الوحدة فان العوالم والنشآت متداخلة فى المعنى والقوام لا فى الوضع والامتداد مع كون كل منهما عالما تاما
او لا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورثوه من اسلافهم ومقدميهم ولو كان المجموع عالما واحدا
كان هذا القول باطلا ولا يبعد ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان لان هذه اقوال مجازية
على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون فى الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما فى سلك واحد الا ان
يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخرى فى الوجود مما
يشملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه فى السنة الشريعة ان الله سبحانه رب العالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح
ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يكمل الانسان مع الله وهذه نشاة داثرة بائدة اهلها هالكة
الذوات ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله ومخاطبة سيد الرسل معه
ليلة المعراج فهى من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح فى ان نشاة الاخرة
غير نشاة الدنيا وبالجملة فوجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب والاخرة دار القرار
لان الدنيا انما هى دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والخصوصيات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل
الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها ولاجماع العقلاء على
ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة ان الدنيا والاخرة مختلفتان فى جوهر الوجود غير
منسلكين فى سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وصاحب الذوق السليم يفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا
يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما بسطنا القول فى زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين قصدهم فى النسك والعبادة
طلب قضاء شهوة البطن والفرج فى الاخرة على وجه الدوام فهم فى الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب
الى الله ومنها لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسر الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقنا او
سلك مسلكنا والجواب الذى ذكروه وقرروه فى غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين فى حل هذا الاشكال
شىء يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته مبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن اشكال التناسخ ما ذكره
بعض الاعلام فى رسالة الفها فى تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح البخارى
وثانيهما ثانوى وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق اشتد التعلق الثانوى
من جانب النفس بالاعضاء وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا اجتمعت تمت صورة البدن ثانيا وحصل الروح البخارى مرة
اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هى النفس الباقية للبدن
الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه المناسبة التامة والاستعداد الكامل
للمادة المخصص لها بهذه النفس دون غيرها ولا بد ان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لو وجد لا لجهة المادة الواحدة بالقابل
النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصص بلا مخصص وتعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشا حدوث النفس وما يجرى
مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة فالنفس الجوهرية على سبيل الترقى من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان الجسمية
الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية اليها مع قطع النظر عما ذكرناه واصلناه نقول
كل من ذاق المشرب الحكمى يعلم ان الجسم الذى تتعلق به النفس سيما الناطقة التى هى اخيرة مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية فى سلسلة

العود

العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وبتهيؤ مزاج وحرارة غريزية وروح بخارى شبيه بالجرم السماوى فى اللطافة
الطبيعية والذاتية لا كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة دنيوية او داعية جزافية او عادية او رغبة تدعوه الى التوجه
والالتفات نحو شىء كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى بعد
خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعمة التى وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية
وغاية عقلية او ملاحظة مصلحة رآها او فائدة وحكمة دعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجرى فى الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية
ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة
الشبيهة بالجوهر النفسانى دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف
والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يستوكره الحمام القدسى والطائر الملكوتى فاذا تمزق هذه
الشبكة واستحالت ترابا ورمادا وطار طائرها الى السماء وخلص من هذا المضيق فاى تعلق بقى له بالاجزاء المتفرقة والذرات المشوشة واى
تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض مجتمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع فى الترابية والرمادية
والاضافة الى الزمان السابق الذى كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق فقط تفضيح ان الشيخ الغزالى قد صرح
فى كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسمانى هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن اخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان
بدن الشيخ هو بعينه بدنه الذى كان شابا وهو بعينه الذى كان طفلا صغيرا وجنينا فى بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففى الحشر ايضا كذلك
والملتزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا الكلام فى غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا
ان الحق فى المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم قال
وليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذ لم تصادف اخرى متعلقا
ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا وايضا لا تناسخا اقول تقريره المعاد الجسمانى بانه عود الشخص مع عدم عود
البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهره متناقض مشكل والمشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ والحشر ان
الشخص الثانى فى الاول غير الاول وفى الثانى عينه اذ فى هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال فى موضع اخر بهذه العبارة ان
الروح بقاء الى بدن اخر غير الاول ولا يشاركه فى شىء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة فى الاسماء
والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور
فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ
بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمى تناسخا او حشرا وقال فى موضع اخر اعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد
ويحيل رد الاجساد الى البدن وليس هو على استحالته برهان يقينى وكلما ذكره الاوائل فى الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق والشرع
قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس ببرهان ان افضل متاخرى الفلاسفة ابا على بن سينا قد اثبت ذلك فى كتاب النجاة
والشفاء قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخييل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال
لا مجازف فى الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك فى هذا الاصل ولم يتم عنده برهان عليه ولو كان
محالا عنده لما وصف قائله بانه لا يجازف بل اى مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية
والا فقد ذكر فى مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول
ما ذكره فى استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا واستعد للقبول لفاضت له نفس من واهب الصور
فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدى الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال
هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل فى اعادة حشر الاجساد ايضا ولكنه دليل ضعيف اذ يقال لا يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون النفس من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعد فى الارحام نطفتان لقبول النفس
فى حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص كل واحد منهما بنفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل فى الجسم حلول
الاعراض لكن اختصت النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما فى الاوصاف فى احد المستعدين اختصاص لاحد النفسين دون الاخرى

فاذا جاز هذا التخصيص في النفس المتاثلين فلا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حصة من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يجوز
ان يفيض حدوثها من واهب الصور ولا يتعين ولنقتصر بهذا الكلام عرض ليس احوض فيه وانما المقصود بيان ان الكل جدا الاحتياط لا برهان معه
انتهت عبارته اقول بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما تجويز الشيخ وغيره ممن يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون فليس الا
كون بعض اجرام السماوية موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم
ولا يلزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر محال في نفسه عند الشيخ ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوز ذلك فكيف يجوز
مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه ونرضاه عليه فذلك حديث آخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج عال لا يصل الا
عند اكثر العقلاء واما ما نقضي به عن مجالسة التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكدها ويبنيها كما يظهر عند
التامل فان لو انصف بالقوانين العقلية نعلم ان المادة لا تستحق ولا تستعد لفيضان صورة الا عند تلبسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة
للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية
التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلى هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب
واشكل فباب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني دقيق والامر على سالك منهجنا وذهب طريقنا وهو طريقة اهل الله والراسخين في العلم والايمان
الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث و
جزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدل لان
ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو قبيح لا يليق بالحكيم العادل فكيف يصح خلق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسية دفع الآلام
فان اكل الطعام وان كان حسنا لذيذا لا يلتذ به من كان ممتلئا شبعا وانما يستلذه الجائع وكذا سائر اللذات الحسية فان العلماء والاطباء
بينوا وقرروا انها دفع الآلام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك قبيح لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم
اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم لتسكين ذا الاشاعرة اجابوا عن
هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم بمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم بمنع كون اللذة دفعا للالم ثم بمنع
كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع آلام كهذه واجابت المعتزلة بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق
الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضرورة وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه
النشاة الى نشاة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الآلام هي ما كسبته او اكتسبته النفوس بارادة او عادة لحقته اللوازم
والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب
بضاهي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوي اغراض وحاجات فيفعلون من افعال الاصدقائهم واعدائهم فيكرمون صديقهم طلبا
للكرامة وتخلصا من الدناءة ويعذبون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما يضاهي فعله فعل الطبيب في المريض لو ما بالاحتماء وتناول الدواء
ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض وتعصيه فكذلك
النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء
من المشركين ورسوله وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الآخرة وآلامها ليست من قبيل لذات الدنيا
وآلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس عما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها
بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال نوعان
مختلفان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما با
لاخرى ففي الجنة جميع اللذات المناسبة على حد الكمال فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه اعلى واتم واشرف مما هاهنا على ترك هذه
اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك بعينها آلاما وموذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد
في الدنيا ويحصل فيها قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل الباقيات الصالحات حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص
الى الكمال يوم الغاشية والنشور والاجداث والقبور يحصل له ما في الصدور وكان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه ممثلا
بين يديه بل الجنة الحقيقية للنفوس الا ما قصديه ودنيه فان كان معتقدها ومناها امورا صحيحة حقة فاوثق بها فيد اعظلها وان كا[نت]

امورا

امورا واهية مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والغضبية والعقايد الوهمية الشيطانية فاتتها وانمحت صورتها
واضمحلت ما دونها وبقيت الحسرة والندامة والفضيحة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة
في جنب الآخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات
الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا اطلعت شمس الآخرة عند صباح القيامة بعد غروبها في افق الاجسام
الكاينة في ليل الدنيا لحقهم من التوحش والاضطراب مثل ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف
او تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقايق الاكوان والنشآت والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك
جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا
الا العالمون ولعل الغرض للحكماء والكاملين من وضع باب التمثيل في باب كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك
روح المعنى وحقيقة الامر فالب محسوس بحالة لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات
الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها فان الهيولى مطابقة محاذية ومن اراد تعريف
نشاة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشاته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك الا بوجه التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرايع الحقة
لكونها نازلة لعامة الناس على اساس التمثيلات **ردع وتقريع** ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التاويل
فكان يأول الآيات الصريحة في حشر الاجسام ويصرفها الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلاف
العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل لجمهور الفلاسفة
عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرانية الناصة الصريحة في احوال المعاد
الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتاكيدات لما ذكرنا اقول معنا ذلك انه عجز
عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التاويل كما وقع لغيره من
علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم فاصله لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما
فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعمه يلزم ان يكون هادي الخلايق والداعي لهم الى الحق
مضلا لهم ومغريا الا كاذيب في الاخلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما
ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القرآن فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القرآن مشتمل
على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجاهلية والقسوة بل المنافع الاخروية
يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
الآية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقائق وتمثيل الامور الاخروية لكان الامر كما
ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق وتصوير النشاة الباقية فلا يلزم ما ذكره ولا في جميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنهما
ما تشبث به اكثر الطبيعيين والدهريين المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من الامور
السماوية والقوابل الارضية وباعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي ازمنة ودهور
كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشاة الطبيعية الى نشاة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الاسباب
الفاعلية لا جرم انكروا طريق الوجود والايجاد الا على منهج التحريك والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق بين الوجودين اللذين للانسان
فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان نشاة الآخرة وايجاد الامور
الاخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء بمحض افاضة الله تعالى كقوله كما بدانا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك و
الكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل بمجرد جهات فاعلية فكذلك حكم النشاة الاخروية لان الموجود
هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا الاسباب الصورية والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا
ومنها ان حشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين
الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم والى الآن

لقول

يقوله تعالى أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون فأزال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله قل إن الأولين والآخرين
لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم فنبه الله عباده بأن لا تزاحم بين الأجساد في نحو الوجود الأخروي لما ذكرنا أن التضاد هناك عن قائمة بالمواد
وضعه المقيدة بالجهات المكانية ولها أشبه من تصورات نفسانية كالا تزاحم في الصور الموجودة في أذهاننا فيها الأول لها نحو آخر من
الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن النشأة الآخرة
المقيدين بأمكنة الدنيا وأزمنتها وليس يصلح لإدراك أمور الآخرة هذه المشاعر والحواس فإن أمور القيامة كلها أسرار غائبة عن هذا العالم
البشري فلا يتصور أن يحيط بها إنسان ما دام في الدنيا ولم يخلص عن أسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك أكثر شبه المنكرين للبعث مبناها
على قياس الآخرة بالأولى وقول المنكرين متى هذا الوعد إن كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه على موجبه فإن أمر الساعة إذا كان
خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الإبداع كلمح البصر أو هو أقرب وكان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال الجواب لسائل عنه
الدنيوي محل وهو أن علمه عند الله كقول الأكمه إذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يجيء هذه الألوان فالجواب الحق من ذلك أن
يقال له العلم بها عند البصر فالجواب الحق مع الكفار وأصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة أن يقال لهم الجواب الإلهي إنما علمها
عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع إلى الله وحشر عنده فلا بد أن يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك
قال أعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الأرض من يقول الله الله فإن من كان بعد على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله لأن القيامة من داخل حجب السماء
والأرض ومنزلتهما من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأم فالنفس الإنسانية ما دام لم يتولد ولادة ثانية ولم يخرج عن بطن الدنيا
ومشيمة البدن لم يصل إلى فضاء الآخرة وملكوت السموات والأرض كما قال المسيح عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه
الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والأرض فلا
تقوم له القيامة لأنها داخل هذه الحجب وإنما الله داخل الحجب ولله غيب السموات والأرض وعنده علم الساعة فإذا قطع السالك في
سلوكه هذه الحجب ووصل إلى حضرة القدسية صار سر القيامة عنده علانية وعلمه عيانا **فصل في القبر الحقيقي وأنه روضة من رياض الجنة
أو حفرة من حفر النيران** قد علمت أن الموت حق وأن الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع إلى الله فاعلم أن الروح إذا فارق
البدن الطبيعي مع جملة تعلق ما لها بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعم جمع من المتأخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورة
وهيئة هيكله الباقية وذكره فإن النفس إذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية
باستخدام الخيال وقد علمت من طريقتنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وأنها باقية بعد البدن وإنما احتياجها إلى هذا البدن الكائن
المادي في الابتداء لا في البقاء فهي بعد المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فإذا مات الإنسان
يتخيل ذاته أنها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الإنسان الميت والمقبور الذي مات على صورته ويجد بدنه في القبر ويدرك الآلام الواصلة
إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وإن كانت سعيدة تخيلت الموالفات على صورة
ملائمة على نحو ما كانت تعتقده من الجنات والأنهار والحدائق والولدان والحور العين والكأس من معين فهذا ثواب القبر كما قال صلى الله عليه وآله
القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة
عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والتفاوت بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الإنسان
في الرحم وعند الخروج منه فإن حالة القبر أنموذج من أحوال القيامة فإن الإنسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة
الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الإحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف وأدرك كإدراك
النائم يقال إنها في عالم القبر والبرزخ وإذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وإن كان الجسد
ساكنا أو كان في الهواء أو الماء أن من كان في ضيق شديد أو تفرق وانفصال بالنار ونحوها أو وقع بين حجرين عظيمين فإن الذي يؤلمه و
يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الأمور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة إلى نفسه لعلاقة الجامع البدني حتى لو فرض حصول
تلك الصور إلى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الأسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان
البدن بعينه باقيا أم لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته وسعة القبر وضيقه لا يعاين إلا
أهله وعند ذلك **فصل في الإشارة إلى عذاب القبر** قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بأنواع

الموذيات

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه إن سها عنها لحظة
إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فإذا انكشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها وأشكالها الموافقة
لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد أحدقت به وإنما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الباطنة
الحقيقية فإن لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر إن كان شقيا وإن كان سعيدا كان بخلافه **فصل في الأمر الباقي من الإنسان**
قد أشرنا إلى أن النفس إذا فارقت البدن يبقى لها من البدن أمر ضعيف الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف
العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال أبو حامد الغزالي إنها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة وقال
أبو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات إنه العين الثابتة من الإنسان وقال المتكلمون
إنه الأجزاء الأصلية وعندنا القوة الخيالية لأنها آخر الأكوان الحاصلة في الإنسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في
الحدوث للمادة الإنسانية في هذا العالم وهي أول الأكوان الحاصلة في النشأة الآخرة وبيان ذلك أن شيئا من أشياء الدنيا وموادها
وصورها وقواها لا يمكن أن ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحولات وتكونات فالإنسان لا يستعد للحشر
الأخروي إلا بما هي صورة أخيرة للطبائع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية والأتم الذوقية
ثم الشمية إلى السمعية والبصرية فإنه إذا أحدث الإنسان فأول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يتغذى وهي القوة الغاذية
ثم من بعد تلك القوة التي بها يحس الملموس وهي أوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس
بها الروائح ثم التي يحس بها الأصوات والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها
يقع الاشتياق والكراهة ثم ينتهي إلى قوة من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمس الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس وتحفظ
عندها عن البطلان والفساد وإن بطلت أو فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الأبدان لها لأن شأنها غير شأن صورها المحفوظة
عند الخيال كما أن نشأة بدن الإنسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة المحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من
الإنسان بعد خراب البدن فصلح لأن تقوم عليها نشأة الآخرة لأنها صورة الدنيوية والكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة
الأولى للصور والكمالات الأخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدأ الفعال فهي التي من شأنها أن تكون برزخا متوسطا جامعا
بين الدنيا والآخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الآخرة **فصل في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقية** اعلم أن كل جوهر هو ألطف وجودا
فهي أسرع قبولا للصورة وأيضا كل هيولى هي أبسط جوهرا وأشد روحانية فهي أشرف صورة وكما سبق من أن التركيب بين المادة
وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد وتوضيح ذلك بمثال آخر
أن الماء العذب لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالا وأحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الأشكال والأصباغ
والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء ألطف منهما وأشرف وأشد سيلانا صار أسرع انفعالا وأسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته
أشرف وألطف من مقبولات الأرض والماء وهي الروائح والأصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبولها لما يقبله في أسرع زمان بل في آن
وما يقبله من الألوان والأشكال هي أشد روحانية وقربا من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد إلى
تجويف الدماغ هو ألطف وأشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة فيقبل جميع ما قبلها الثلاثة من الكيفيات والطعوم والروائح والألوان
على وجه ألطف وأشرف والذي فيها بل هي لطائف المواد الجسمانية الطبيعية وهذا الضابط يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون
إعمال رويتهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال
اللطافة ونقصها وأن أدنى مراتب اللطافة في النفس هو أشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات
والمعقولات عند تكونها في مراتب أنوار الحس والخيال والعقل فأول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها
بها أمثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم أن الفرق بين هيولى الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بأمور أخرى منها
أن ما يحل هذه الهيولى لا يحلها إلا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية بخلاف المادة الأخروية فإن
الصور الفائضة عليها إنما تفيض عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والأسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عنه
كما ذكرنا ومنها أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورتها عنها فتحتاج في استرجاعها إلى استيناف تأثير من سبب خارج وعود للمادة بها

لنرى كصورة السواد والبياض والحلاوة وغيرها اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف بل يكفي ذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار الا الى سبب منفصل والبه الاشارة بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدأ الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال لمن الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم

فصل في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك المدركات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الاغمار قادما الى الله تعالى متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا احرارا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحانا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه واما مقبوضا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه

فصل في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشاة الاخرة فانواع متكثرة كثرة لا تحصى لان صورة النفسانية هي مادة قابلة لصور اخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة الحقها الله يوم الاخرة بصور تناسبها يحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا فحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا لحشر معه لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلاجرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهياتها فان الابدان هناك من سنخ الاخروية بهياتها واشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهياتها وصفاتها المعنوية واشار اليه بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر الناس بعض على صورة يحسن عندها القردة والخنازير

تبصرة اخروية ان في داخل بدن كل انسان ومكمن جوفه حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب ليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العمالة وبهذا يرجح ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعالى واذا وقع عليهم القول اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس بجوهرها وصيرورتها من انواع الامم الصامتة وخروجها يوم النشور اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين

تذكرة توضيحية ان اجناس العوالم والنشات ثلثة اعليها النشاة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشاة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشاة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشاة الاولى بابية دائرة مستحيلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي ماوى الكمل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشات بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبداه الطبع ومشعر التخيل

ومبداء النفس ومشعر التعقل ومبداء العقل والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقتها هي بالقوة في نشاتها الثلث لانها كانت قبل وجودها في مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكلما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرج الحصول في اصل الوجود وكماله ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها في كل من نشاتها الثلث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال ومثاله في الكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة والاته ولكن لم يتعلم بعد وكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لمانع وحجاب خارجي كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجاب بالكلية فالقوة في الاحساس كما للجنين عند كونه في الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده وتمام الالات للحواس والكمال فيه كما للصبح حين بزوغه وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثاني استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متفاوتة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة اعني الحسي والنفسي والعقلي كان مآله الى عالمه واحكام نشاته ولوازمها فمن غلب عليه نشاة الحس لاستكمال وبالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد موته فاته البقاء عصة شديدة ومحن عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند المحاذات ويزول بسرعة عنها ولا مقدم ولكن يبقى الاثر والعادة في المحبة والاشتياق في عشقها واشتياقها كالنكس احتباس امعائه محبة معرضة وطالب شيئا طلبا طلبات شديدا وجب لو يكن بمحبوبه اثر ولا لطالبه ثم فهو في هذه الحالة في غصة شديدة والم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في شهواتها الا انهم ما داموا في الدنيا التبس ذلك عليهم ويزعمون ان محبوباتهم حقيقة فياكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الاخرة وقامت قيامتهم وانكشفت ظلمات الجهل وذابت بشارقها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فيبقى الحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار وهم الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الاخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسررها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الاخرة ونار جهنم والامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلب عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصا عن اغراض النفس والهوى عن شهوات الدنيا فارغا عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تعالى وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدأ الاول ودار كرامته من لا يعرفهما ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تعالى يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والاخر والمبدأ والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدأ اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني او الاعتقاد التقليدي لساكن النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير مبدأ العمل للخير والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على اصابة المستقيم هو نحو اخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية

فصل في ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون اتفقت الحكماء عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطون كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين مما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم انه اراد ان النفس من حيث نفسيتها بنحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة مخصصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما توهم بل الحق ان للنفس قبل صيرورتها نفسا ناطقة انحاء اخرى من التكون بعضها في هذه النشاة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشاة

وبعضها بعد هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التي تقع من بعضها
الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها
قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها
حيوانية جسمانية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالنهج البرهاني ان للانسان
انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التأييد ما قاله الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانساني
اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كان في الدنيا او في البرزخ او في الدار الآخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليه فيها
الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده
في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى صورة
جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد
السؤال الى صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها الى تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من
تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي كان فيها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي
يدخل بها الجنة والمسؤول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسؤلون فاذا
دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية ودعوا حشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل
صورة ينسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة ورأى فيه من الصور
فاية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي فلا
بد من الحشر في الصور دائما باخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة
هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر في كل نفس في
صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤية المعهودة وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تنصرف في ظاهرك
وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لك روحانية تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فا
لعارف يقدم قيامته في موطن التكليف التي يؤل اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه ههنا قبل الانتقال كما حرض
الشرع عليه فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم حاينا فيه وامتحنا بحدود الحساب انتهت عبارته وانما نقلنا طوله
لما فيها من الفوائد الشريفة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية
الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا
الحكمية **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ايها السالك الى الله تعالى والراغب في دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور
المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية القدسية كما انها مثالات دالات على الامور الرحمانية القضائية التي
هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذي الغاية على الغاية ودلالة الناقص على كماله والصورة على حقيقتها
ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعها منازل ومراحل الى الله تعالى وهي اقسام صور الاسماء
الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو واحد محض لا اختلاف فيه
اصلا كما سبق بيانه فهي انما نزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم نزلت الى عالم
النفس النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية ومحل ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى
على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لا بد ان يكون بسلوك التدريج والترقي على عكس الترتيب النزولي
فصل في ان للانسان حشرا كثيرا لا يخفى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والخيالات والتعقلات درجات ومراقي يرتقي
بها السالك اليه تعالى فلا بد ان ينزل اولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال الصرفة
المحسوسة الا ثم في عالم الصور المفارقة المرئية بعين الخيال عقلا بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة
والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

النهايات

النهايات الابعد بطي درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الا بعد طي درجات عالم البدايات كلها وهو عالم
المحسوسات المادية فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين الى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه
وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى بل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي اقمنا على ان لا ساكن
في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الانساني المتحرك في ذاته الى عالم الآخرة ثم الى الحضرة الالهية ولا بد من وروده اولا في مراتب
المحسوسات ثم يرتقي قليلا قليلا الى ان يتخلص منها والى الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا
ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل
نشأته ولم يتغير بالحسنة سيئة الفطرة بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا
الذي ذكرت ينافي معنى قوله كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور في الحديث هو فطرة الروح لانها تجيئ
من عالم القدس والطهارة والذي كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها فهي فطرة البدن الذي حصل من الاجسام الحسية
المادية التي وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد في الحديث النبوي انه تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها
وبما ذكرنا ايضا تدفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والآخر ان الله قد خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره الحديث
واعلم يا حبيبي انه كما لا بد من وروده الى عالم الحس فلا بد لك في الخلاص عنه والعروج الى عالم القدس من معرفة الامور الحسية لان المهاجرة عنها
انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدنائتها وخستها ولان الدنيا والآخرة والعقبان تحت جنس المضاف من جهة الدنو
والعلو والدنائة والشرف والاولية والآخرية ومعرفة احد المضافين يستلزم معرفة الآخر معا وكذا جهالة احدهما مع جهالة الآخر فمن لم يعرف
الدنيا وخستها لم يعرف الآخرة وشرفها ومن لم يعرف الآخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا ولوجوه اخرى اعتنى الحكماء بالبحث
عن الاجسام الطبيعية واحوال المحسوسات لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا
تذكرون **فصل** في تذكرة ان الموت حق والبعث حق قد علمت من تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الآخرة
وتشوقا طبيعيا الى عالم القدس في الملكوت وله عبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون
والفساد فله كما سبق مراتب انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي الى آخر نشأته الطبيعية ثم منها الى آخر نشأته النفسانية ثم
الى آخر نشأته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما افتقرت النفس وتوجهت اليه تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية
والآلات والبدن بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس في السفر الى الله تعالى في بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشأة وعبرت
هذه المرحلة عبرت منها واخذت في تحصيل نشأة ثانية ودخلت في منزل آخر قريب الى مبدئها وغايتها وهكذا تتدرج في تكميل ذاتها وتقوية
بالطبيعة وتقوية وجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في سورتها الظاهرية وضعفت
وجودها الحسي فاذا انتهت بسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية الى عتبة باب من ابواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في
النشأة الثانية فالموت نهاية السفر الى الآخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هي النشأة الثالثة وقد مر ايضا ان النفس الانسانية في مبدء
تكونها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فهي في شبيبتها في هذه الدنيا كما هي الجنين في بطن امه والموت سواء كان طبيعيا
او اراديا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الآخرة فاتضح وانكشف مما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعي للشيء يكون خيرا وتماما
له وكل ما هو خير وتمام للشيء فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس فاما الفناء والهلاك الذي يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا
بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية فالعناية الالهية تقتضي غاية ما هو الاشرف
الافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انك لو نظرت نظرا حكميا في البدن من حيث هو بدن
طبيعي او حيواني قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهيئاتها وتشخصه بهما بل وحدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة واتحاد الناقص
بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له ابنية وحقيقة الا العناصر والاجزاء المتداعية للافتراق في
حالها كما كانت قبل الموت وبعده واعلم ان الاجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة تحت سلطنة
وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرف فيها اضعف قوة واقل انانية وانقص وجودا وكلما امعنت النفس في القوة
والحيوة والكمال امعن البدن في الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهذا المعنى

مشاهد في الاجسام الطبيعية الاخرى فجسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان
ثم تتفاوت نفوسها وارواحها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت تجلى الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل البدن اندكاكا
وتجليه تعالى انما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها الى ذلك العالم فعندما قويت لشيء جهة الروحانية والملكوتية اضمحلت
منه جهة الجسمانية والملك لانهما ضدان وان الدنيا والاخرة ككفتي ميزان رجحان احدهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي نبهناه غير
منقوض بالفلك وما فيه فان كمالات الافلاك والكواكب وخصايصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها فان عدمها
عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج وذبول وذوبان وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس الا من جهة نفوسها لا من جهة اجسادها
ولا لاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ لا طبيعة لجرمها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا
بما هي جسم وقد علمت الفرق بينهما مرارا هي اضعف الاجسام بل الفلك كله نفس الا امر شبيه بالهيولى الاولى وارفع منها قليلا لتمكن
في قبول الاوضاع والحركات واما اجسام الاخرة فقد علمت انها بعينها نفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وجودها حيوة
ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية **حكمة الهية** ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل
في جبلتها كراهة الفناء والعدم وهذا لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة
لم تفعل شيئا باطلا وكلما ارتكز فيها لا بد ان يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها فنعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت
ليست الا لحكمة وغاية هي كونها على اتم الحالات واكمل الوجودات فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على ان لها وجودا
اخر دائما باقيا ابد الدهر وذلك لان بقاءها في هذه النشأة الطبيعية لما كان مستحيلا فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ركز
في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الالهيون

عقد وحل وذلك ان تقول اذا كان موت البدن في هذه النشأة غاية حيوة النفس في النشأة الباقية وان للنفس توجها جبليا
الى الانتقال الى عالم الاخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاحتجاب عن دار الظلمات
والحجب الجسمانية فان الجسم عين الحجاب والظلمة والجهل فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد وفيه تعري النفس عن ثقله
وكثافته وخلاصها عن الحبس وانطلاقها عن السجن وقيده فنقول ان لكراهة الموت التي للنفوس الانسانية سببان فاعلي وغائي اما السبب الفاعلي
فهو ان اول نشأة النفس هي هذه النشأة الطبيعية ولها الغلبة على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة
البدنية وتؤثر فيها كلما يؤثر في الجوهر الحي الحيوان الطبيعي من الملايمات والمنافيات البدنية ولهذا تتألم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق
بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جوهرا نطقيا وذاتا عقلية بل من حيث كونها جوهرا حسيا وقوى طبيعية فتوحشها من موت البدن
وكراهتها انما يكون لحصة لها من النشأة الطبيعية وهي متعلقة ومحبة لتلك النشأة وبحسبه الانغمار في البدن والانكباب فيه على انا لا نسلم الكراهة عن الموت
الطبيعي الذي يحصل في اخر الاعمار الطبيعية دون الاجال الاخترامية واما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الايمان بالله
واليوم الاخر وسلطان الملكوت فهو محبة الموت الدنيوي والشوق الى الله ومجاورة مقربيه وملكوته والتوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات و
مجاورة الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا كما يتوحش الانسان الحي من مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي و
الحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الاخرة وصيانته من الافات العارضة ليكمل لها الاستكمال العلمي
والعملي الى ان يبلغ كمالها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بابداع الالم والاحساس به في الحيوانات وبخوف طباعها للمهالك لانها
من الافات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ ابدانها ولولا ذلك لاهلكها اجسادها وصيانتها عما يلحقها من الافات الفادحة
لها اذ الاجساد لا شعور لها في ذواتها ولا قدرة على جلب منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالم وتخوف نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخلتها
واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء اجالها وتهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية برزخية وتعمير الباطن ودار
بناء الصلوة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها ولتعلق الالام والاوجاع المودعة في الحيوانات كما ظنه قوم من التناسخية من انها من باب العقوبة
لها لما ذكرناه **فصل** في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الايات القرانية اعلم ان الممكنات
كاملها على طبقات اولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها هي الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة
بهما ضربا من التعلق وثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا والنفوس الحيوانية المتعلقة بالاجسام السفلية البخارية والدخانية والنارية

ومنها ضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام
الهيولوية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق
ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات ما هي المركبات
له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدء مبدء
حتى ينتهي الى مبدء لا مبدء له وقد ثبت بالبرهان ان بارئ الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وان ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادئ ولا شك
ان غاية الشيء ما اذا وصل اليه لا لمانع خارجي كلما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد
فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبايع والغرايز طالبة اياه تعالى مشتاقة اليه متحركة نحوه انبعاثا معنويا
وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتها من الله لم تكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة متحققة
عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائما بل منقطع كما سبق بيانه فيزول القواسر والموانع ولو بعد حين من طول فتعود
الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية وادوم وجودا واشرف مرتبة من ذلك
الجوهر وهكذا ينتقل الكلام الى تلك الغاية حتى الغاية الاخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات
والرغبات وماوى العشاق الالهيين والمشتاقين ومقضي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلنورده في
دعاوي الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله وبجعله
اليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها
ظلمة واما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها
اتصال معنوي ولم تكن منفصلة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واحق به منه البرهان الثاني ان قاعدة
الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدء الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى اخر
الانيات المحضة والانوار الصرفة فيكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود لها
غالبة غير متناهية في الشدة وجهة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال
يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا مخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشار اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش
فهي واصلة اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى لان يشاهد بعد ذاته ذات الاول لكن لا على
الاكتناه والاكتناه محاط له قاهر عليه هذا محال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات
اذ لا جهة اخرى ولا صفة زايدة فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته
فاذا التجلي والمتجلي والمتجلى له كلها شيء واحد وليس هناك امران ذات العقل ومتجلى الحق له اذ يمتنع ان يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان حتى
العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه
وصورة ذات الحق ليست بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صفحة المرآة لون ولا شيء في وجوده
الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست امرا مفارقا
لذي الصورة ولا متفاوت جهة فيها الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثاله وكل
ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى شيء
محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله
بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا صورة زايدة عليها فاذا كانت ذواتها
عين عقله تعالى بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس
قد سبق في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قياما بالاعلى بجهة فاعلية والحالية ولها من لوازم ذاته الغير
المجعولة الثابتة له بلا جعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بمجموع البراهين
ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذواتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدأها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تعالى هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انسلخت عن ذاتها واتحدت بالعقل الفعال وكلما اتحدت به وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تعالى لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس الكاملة محشورة اليه تعالى وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا يخ اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي اولا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تعالى نسوا الله فانسيهم فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقل والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور الحسية المجردة وهي قوالب حكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيمية والسبعية انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات او الوصول اليها ان تداركتها العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انتباه القوة الشوقية وضعف العائق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما في الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير شائبة كما سيظهر

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية والشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المتفقة بحسب نوعها المختلفة بتشخصاتها واصلة الى مبدأ نوعها وربت طبيعتها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبدأها الفاعل والغائي لكن هذه العقول الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء اخر لغاية نزوله العقلي لحكمة حكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان النفس ليست لها نسبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلولها نفس انسانية ان كان في غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو نزل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي مبادي الطبائع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبائع الحيوانية التي لها نفس خيالية بالفعل يرجع تلك النفوس اليها مع بقاء تعددها وامتياز هوياتها التشخصية وهي بتشخصاتها محشورة كل طائفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدأ نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست من ان تنحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مدبرها الاقدم حيث تعددت بتعدد الروادف الداخلة فيها فاذا بطلت الروادف بقيت وحدتها ورجعت الى وحدتها التي كانت لها عند المبدأ وبكذا كيف حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحساسة وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال القوى كحس وامزاجها في اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك هان عليه التصديق بان النفوس الحساسة تحفظ المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في التجوهر بلا قابل اذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل واما تعدده بتعدد القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل رجع الفعل الى وحدة الاثر الذي من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى النفسانية للذات الواحدة وان وجودها وجود رابطي وانها غير مدركة لذاتها كقوة البصر والسمع وغيرهما فكما ان قوة البصر مثلا ليست لها هوية غير هذه والسمع هوية اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس لها ذاتا كالحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى بذاتها غير قائمة بذاتها بل انها هي المنفية وفي النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها واما سائر قواها فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند زوال تكثرها الذي حصل بتكثر اجسادها رجعت الى مبدئها واصلها ومرجع فيه كارجاع المشاعر والقوى الى مبدئها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسانية كالارواح الجزئية الحيوانات الدنية والنباتات تتحد بعد خراب اجسادها كالمياه الواقعة في الكيزان والجرار اذا انكسرت الاوعية وصارت هي متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد

العقل لكن لا يتميز هوياتها التشخصية وكثرة هوياتها التعددية بتعدد اجسادها بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصلة يجعلها لانها بمنزلة اشعة شمس واحدة

وفيه

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي وهي مبناه عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب الفواصل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثالث وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة باعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعدما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف وذال وجيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم اي عالم شاء وكان روح الكل كالقلم واليمين الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذه حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد وجه يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشأناه خلقا اخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم ثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى الى كمالها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات واكمل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك وتمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فتميزت اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فامتازت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح تتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصيقل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا ههنا على طريقين فطائفة قالت لا امتياز بعد المفارقة لانفسها كما لا امتياز لماء الاوعية التي على شاطئ النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طائفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية امور تغيره عن حالته اما في لونه او رائحته او طعمه فاذا فارق الاوعية صحبت في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيامة في الاجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما الخلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مخالفة لها منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب ذاتها متقدمة على الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لعاداتها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظهر الحكاياتها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها يخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للارواح بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال ولظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك هي الصورة الجسمية الدنيوية والذي ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه وذلك الناعم من ان في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشأة الاخرة بحسب ما اكتسبه النفس الادمية من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فيحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمة وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية التي كانت في الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على ان انها وان كانت متميزة في الوجود بعد

مفارقة الاجساد ولها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لانفسها بل هي كمياه الاوعية اذا
انكسرت فاتحدت حكم صحيح الا انه مخصوص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين
السابقين اعني العقلية والخيالية لانهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في الاجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد
الاجساد وتميزها فيما تعدد هذه الاجساد متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات ثم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهي
وجودها الاجمالي في سيد عقلي وجوهر قدسي مسمى بالقلم الاعلى فهنالك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى
الرابعة في حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع
درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يستحق اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر
بقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدء الفعال ونوع منها وهي النخلة
في التلطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون
حشرها اتم وقيامها في القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقصرة في حركاتها وسعيها على تحصيل الكمال
النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام ازل وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التي للانواع الحيوانية
على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب الربوبية فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها
فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا فسد الجزء البهيمي سلكت النفس التي
فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست
في مكان فان لم تكن في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى
كلامه اقول ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله ويبس تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى ثم تنتهي منه الى العالم
العقلي كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة
او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهي اولا الى النفس الكلية التي فيها العقل الكلي وهو مأوى النفوس الكلية كما
انها منتهى النفوس الجزئية قال الفيلسوف الاعظم ان كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها
ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء
ونار وماء وان كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كانت
ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانهما لا يخلوان من ان تكونا حيين او ميتين فان كانتا ميتتين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليهما هناك فكيف تحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر
ان نقول انه هناك حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان
يكون في النبات الذي في العالم الاعلى هو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستفيد من كلامه في هذا الموضع وفي غيره
من المواضع ان لهذا النبات الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم النفوس اعني الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى هي المراد بالنبات
الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذه الارض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية وقد ثبت وتحقق ان الصور هذه
الاجسام التي ههنا المقبورة في مقبرة الهيولى تبعث وتحشر في عالم وعودا الى النشاة الثانية ومنها الى معاد النفوس وستعرف لهذا ايضا
الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب في ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا الغائص عنها كما
اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف عن دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي اكثرها
ذكرناها في هذا الكتاب الذي فيه قرة اعين اولي الالباب فتذكر اولا ان للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم والتاخر
والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والارادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه وفي مرتبة الذات
الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجوه وكذلك في الذوات العقلية والمقامات القدسية والسرادقات
الكبريائية لاتحادها بغاياتها العالية بوصولها الى تمامها العقلي وكمالها الوجوبي فلم يبق فيها شائبة قصور امكاني او فرض تضاد في نفس الامر
لانها قد تجردت بالكمال القوي والتسلط الاشراقي ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التي لها
الالهي

اعدام

اعدام خارجية وهي حرية بان يسمى بما سوى الله ولا يخلو شيء منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني ولهذا الدرجات الوجودية
نقصانا وقصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما انتشرت وتفرقت في الاقطار
المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتقارنت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا
حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الهيولى ولن تزال تدعو على الدوام بعقد الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادي
لغيبتها عن ذواتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف في نورها
القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداد فيضه ضربا من الحيوة فطالما النور يتخلص من سلطان
العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت ويتخلص من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقيود الدائرة فاول
كسوة صورة العنايات الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن الفساد المضاد ثم المواهب لها ما
يقويها ويغذيها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيد في الاعظام والاحجام التي بها كمالها الشخصي ثم المنمية لها
بتوليد امثالها ثم العنايات الالهية عاطفة على المواد بعد هذه الامدادات بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاتحاد بتدرج الاستعداد
شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد وربه العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام كلها قابلة
للحيوة الاشرف والكمال الارفع مما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة التفرقة والتضاد والتقيد بحيوية جزئية
مضادة لما يقابلها فيفسدها وتفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما اضعفت فيها قوة هذا الوجود المتاكد في النزول الى منزل التفاسد والتعاند
استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فصور العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة
من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة ممتنعة عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها
وتاكد وجودها الخاصة والهدت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا آخر من الوجود ونمطا آخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط
كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد ثم كلما امعنت في الخروج
عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا متدرجة في الكمال
متعالية عن مهوى التراكيب حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله ومثال منه اكرم وكلمة اتم ونسيم
اعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه الطف واشرف
وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها محيطة بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص
الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يقوم بذاته الا بكامل والقوة والامكان لا يتحققان الا بفعل ووجوب فالكمال
ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط
والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما نسبت اليها من مقابلاتها كالبذر
على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم
يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولم يعلموا ان تلك الاعدام والقوى و
الامكانات لا يبعد لها من امر ثبوتي وجودي يكون هي متعلقة به قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمبادي ثبت وتبين انه لا بد لكل صورة
من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليس بينهما العقل
الفعال بلا واسطة كما هو راي اتباع المشائين ولا ايضا عقول اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى
لا يتصل عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط آخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا
الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة
غيبية هذه شاهدتها وتامة هذه اولها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في
الشرافة والدنائة والعلو والدنو وسعادة الخلائق في الاخرة على حسب مراتبهم في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومن انقلبت
صورة شيء في هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان
تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الى بعض طبقات الجحيم

وابوابها منازل لبعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله في الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية
في الآخرة ولصورته النفسانية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هي دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخريين مشتمل على تفاوت كثير
بين الموجودات التي فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذي هو فوقه وربما
لعكس وكل صورة في العالم الادنى يكون هيولى للعالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهي تمامها وكمالها ومرجعها
ومعادها فالصور الحسية اذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية وهي للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء
العقل بالمبدع الحق قال افلوطين الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط
بها وان كان هيولى [illegible] شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل
فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيطها وتصورها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه يكثر منه عجبه لا
اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهوام والنبات
وساير الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم الحسي السفلي فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم
مثاله وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم هناك غير انها يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل
وحيوة نقية لم يشبها شيء من الادناس ويرى هناك الاشياء ممتلئة عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم يحرص
على الرقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض عليه ذلك العالم العالم محيط بالاشياء القائمة التي لا تموت ومحيط بجميع
العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التأييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية
صورا نفسانية هي معادها وباطنها واخرى عقلية هي معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشيء خارجي فقد حصلت لصورته غير صورته
الخارجية في قوانا الحساسة التي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة في حسنا واستكمل بها
الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التي دلت البراهين التي اقمناها في هذا الكتاب
على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التي في قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين
محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك في صعود
في سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا واذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال
انتقلت منه الى قوة الحس وتمثلت بين يدي الحس صورة في الخارج كما قال فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبي صورة جبرئيل
والملائكة في هذا العالم كما سيتضح لك في مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية
في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها ومرجعها الذي يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهي الآن ايضا متصلة
بها متقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات والاعدام غريقة في بحر الهيولى والاجسام لا يستبين حشرها الى
تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بعد فسوة موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التي
هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم وعالم المعرفة والكشف في اليقين وحشرت اليه كما قال
وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التي ستبرز في الدار
الآخرة بحيث يشاهدها اهل المحشر هي بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بما
لاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بادية مع قيودها
وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها وترى شهواتها ولذاتها بصورة نيرانات ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس
ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم تزيد الجوع والعطش للنفس والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة في معاد الهيولى والاجسام
المادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها
نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان ينتهي الى غاية لا غاية لها فاعلم
ههنا ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هي الصور والكمالات دونها وهي مثل
الحركة والهيولى القوة والزمان وكذا الاستعداد لجنسها الذي شأنه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطباع

[illegible]

المسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية لضعفه
لها قسر بابين الوحدة والرباط كان يستدعي كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمه وبعده وما لا وحدة له في ذاته
لا وجود له وكذا الزمان الذي ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن انتقالها من هذا
العالم الذي هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التي هي دار القرار ودار الحيوة والا لكان للاقرار قرارا وللعدم وجودا
وللتجدد ثباتا وللموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبدأ
مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها
الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادي فكما علمت هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة [illegible]
واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب بالالام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودي وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار
ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلي والفلسفة الاولى ان ههنا غايات وهمية ذاتية
لطوائف من الناس مبادئها اغاليط وهمية واماني باطلة واهوية رديئة ولكل نوع من الحيوة الشهوات الدنية طاغوت يؤدي صاحبه الى
غاية جزئية في هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فمركبات ولية الطاغوت واضلاله والهوى
واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشأة الغائبة فكلما امعنت هذه النشأة في الدثور وازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا وابعد
بمعناه ووروده العدم منقلبا بحيث الدركات حتى محله دار البوار ومرجع الاشرار **تعقيب فيه تأييد** لما حصلناه وتأكيد لما اصلناه
من عود هذه الطبائع المتجددة الى دار اخرى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير ان تفيض على ما دونها من الاشياء
فيضا دائما لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل افاضت اولا على العقل وجوده على مثاله متعالية
عن المثل والشبيه قبل ان تفيض على غيره اذ لم يجز في العناية الواجبة صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف
اولا وبعده الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى ما لا اخس منه فلاجرم صدر من الباري اولا ابداع العقل تاما كاملا ولما كان
العقل ايضا تاما كاملا بعد الاول غير متناه عدة ومدة لاشدة لم يجز ايضا وقوفه عنده فاثر من غير ان يقصد اثرا ما يناسبه ويقرب منه غاية
ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما استفادت نورا وقوة وغيرهما من الفضائل
والخيرات لو غايته ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضائل والخيرات التي افادها العقل شوقتها
الى التشبه بالعقل والاتصال به فافاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني اذ ليست تامة الوجود والا
لكانت عقلا لا نفسا وهي نفس هذا خلف فلابد هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبائع الجسمانيات
كالافلاك والكواكب والحيوانات والنباتات والمعادن والاسطقسات فتلك الصور ايضا في غرائزها وجبلاتها الجود على ما تحتها والفعل
فيما دونها بالناموس الالهي والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم تقو على شيء غير الحركة
التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التي هي خروج الشيء الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شأنهما الحدوث
والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلاجرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الارض ويؤول الى
العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فكل الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة
الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال سائلا ومجيبا لمن الملك لله الواحد القهار وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات
والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى معادها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات
والاستحالات والشرور والالام بالموت والفناء للاجسام والفزع والصعق للنفوس تعطفت عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التي
لا موت فيها والبقاء الذي لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض
الاخروية هي صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة منه بعد ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها
اذا صارت مقبوضة بايدي سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة لان يجذبها ويقبضها الى الرحمن كما قال والارض جميعا
قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطي ان القبض يستدعي ان يكون المقبوض وجوده عند يد القابض
اشرف من وجوده الذي كان له في تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا اجتذبته قبضة القوة الغاذية فانها تتبدل صورتها بصورة شبيهة بالمقتذي

وهي اشرف واما الطي فيستدعي ان لا يبقى للمطوي وجود وانانية فقبض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه تعالى والعقل اكثر ما قدمه على النفس فانه عن نفسه وباق بالحق تعالى واعلم ان جميع ما في عالم الاخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التي لا حيوة لها لذاتها الاعرضية واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الاخرة صورة ذات حيوة وهي اعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والدور والبيوت كلها موجودة بوجود صوري تفسانى بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التي لذلك العالم هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الاخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وحيواتها واشجارها واحجارها وسمائها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا واعلم ان لكل حيوان بحيوة ذاتية نفسية ظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صورا اخروية نحو هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها في موضوع النفس كانها قوة مع انها واحدة لها العقد المدركات كثيرة الصور وهذا من العجائب التي تحير بدركها اولو البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من ان لا صورة طبيعية الا وله نفس وعقل قال افلوطين معلم المشائين في الميمر الثامن من كتابه وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم يكن من ظلمات نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن الهيولى كلمة ما تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي نفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر الصور وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمتها فيها وكلتاهما اعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل هذه النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقيقية فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا فان كانت نارا حقيقية فلا محالة انها حية وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي الفائضة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة ما والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها تنمو وتنبت الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضي وانما يكون هذه فيها فانها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الارض التي تفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات النفس لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت هذه الارض التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة في جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهي الحيوة التي نسبناها الى الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كالحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح نظير لها في الاجسام بانتشار ضوئها فيها او ظهور قواها وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذ ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبح ربها دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا وما يعطيها ارواحها فيها الاعرضية اخرى عرضية في التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقتها ذلك الذكر الخاص فيبدو لمن كاشف الحيوة التي في الاجسام كلها واذا اتفق على اي جسم كان امر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة الروح المدبرة له ويبقى عليه حيوة الذاتية اذ ان لكل صورة في هذا العالم روحا مدبرة وحيوة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كما ان تزول الصورة بزوال الروح المصورة كالميت الذي مات على فراشه والحيوة الذاتية التي لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا وقد اوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التي في امكنة هذا العالم سمائه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حية

ذاتية

ذاتية حيوة التسبيح والنطق انما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم اخروي له وجود ادراكي غير مفتقر الى مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر ومحرك يدبره ونفس تتعلق به وتخرجه من القوة الى الفعل وتفيده الحيوة لانها عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم جرم ادراكي وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا تفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها ويرفعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس او العاقل فاذن الاجسام الادراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكائنة الفاسدة فالذي افاده هذا الشيخ ليس بظاهر صحيحا وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وغير ذلك من الآيات انما يدل على ان الاجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بها يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزائلة الغير الباقية الا في آن لكن ههنا دقيقة لطيفة يمكن ان يستنبط ويستضيء بها كلامه وهي ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطه تقبل الحيوة وتصرف النفوس والارواح وليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب الكبد وينبجس الى البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو يختص ببعض الاجسام وتقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار في جميع الاجسام وحيوته ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس المدركة بالفعل **فصل في معنى الساعة** قال تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها اقول انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وما كون كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي لساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب الغفلة الذين يشكون في وقوعها ويستعجلون بها ويسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستبعدون لقائها ويرونها كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون **فصل في معنى النفخ في الصور** قال تعالى ونفخ في الصور الآية وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصور فقال قرن من نور التقمه اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وفي قراءة بفتحها ابجمع الصورة والقراءة الاخرة منقولة من الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوالا ثلثة في معنى الصور احدها انه آلة اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها وضعت في الآية على سبيل التشبيه لهذا او نفخ في الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة وثالثها ان النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والحشر قال والاول اولى لخبر اقول قد علمت ان المعنى الاول كلام لا يمكن حمله على الظاهر والخبر ايضا يدل على ذلك كما مر قال وفي قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول النفخ من قبيل لا يكون الا احياء وافاضة للروح وانشاء الحيوة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الاولى يموت الاجساد وتحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بذواتها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالارواح كالفحم في استعداده للاشتعال البرزخية نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمون الحرارة والحمرة في الفحم والارواح كالنار في الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال والانارة في الحرارة ففي النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالامانة كزوال الهيئة السوداء والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتقد لقبول الاشتعال فاذا

نفخ اسرافيل وهو المثنى للارواح في الصور نفخة ثانية لتتعلق بالارواح البارزة القائمة بل ابتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها القبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشاة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فيقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق يقول الحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق الحمد لله الذي احيانا بعدما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته واستقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعدما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا اخذها في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل السموات او من اهل الارض قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اذ الفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اولئك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وصورها ونفوسها ولا يجري عليهم تجدد الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذواتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون **فصل** في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فمبهمة وقتها ولها ميعاد عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله كذب الوقاتون وكل ما في القيمة الكبرى فله نظير في القيمة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فشبه الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وتبدل الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يعيدها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل شيء الى حقيقتها ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمبادئها العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين يشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة ومتعاقبة زائلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما بموت او فناء او استحالة او انقلاب او صعق كما للارواح فكل حركة وتبدل لا بد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغاياتها غاية لا غاية لها ويجتمع فيها الغايات فلها يوم والحد الحقيقي بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والآنات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة ومبدأ واحد يتشعب منه كل مبدأ وينبجس منه كل مؤثر واثر وكذا من شاهد حشر جميع القوى الانسانية مدركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها في التحصيل وتخالف جهاتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا فان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها الى الحق تعالى ثم وجودها وانبعاثها منه تارة اخرى على وجه اكمل وارفع من النشاة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى الشاعرة على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك الحال في تكون هذا العالم وموجوداتها من السموات

والارض وما بينهما وما فيها ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتثار الكواكب وتدك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلائق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل خمسين استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تدوم لها ويبقى ابدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين حقا ومن لم يبلغ هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين بغير الواصلين او من المغترين بعقولهم الناقصة العادية او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والاجسام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه ويؤمن به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله وبصدقه قائله ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر والجحود لما انبا به اهل الانباء عليهم السلام من النبا العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون فقد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **فصل** في ان اي الاجسام يحشر في الاخرة واليها الاشارة اعلم ان الارواح ما دامت ارواحا لا تنفك عن تدبير اجسامها والاجسام المتصرف فيها الاجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا بتدبيرها بواسطة جسم آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غائب عنها لانها انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يحلها من هذه الاجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجساد النباتية فان جميعها البتة مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام المشعرة التي يوجد هيهنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كالاساس فيه من اجسام الاخرة وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم التي يقال لها سدرة المنتهى فهي كانها عين الصورة بلا مادة فحكمها اشبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف في تلك الاجسام واما التي دونها فهي كالارواح الداعية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما لا يخرج خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخرج ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء ممدة مهالية وكواكبها منكسفة مطموسة في ذلك اليوم **فصل** في حال اهل البصيرة هيهنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقائق له الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشاتهم الدنيوية الى نشاتهم الاخروية واذا تبدلت نشاتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى اسماع وابصار وحواس تبدلت فحضرهم جميع الموجودات التي في السموات والارض لان لها ايضا نشاتين نشاة الدنيا ونشاة الاخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشاة يدرك محسوسات هذه النشاة وحواس نشاة الاخرة تدرك بها محسوسات نشاة الاخرة والى هذا التبديل اشار تعالى بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستحق الانسان لدخول الجنة ودار السلام ويتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وابدان مطهرة وصور مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس دار الطهارة ولما كان هيهنا مظنة سؤال مشكل وهو ان جميع الناس شركاء في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام واستيهال جوار رب العالمين وما للتراب ورب الارباب عقب الاية بقوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب

انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اى تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم والايمان
والعمل بالاركان فيحصل لهم اهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت **فصل في الصراط** قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية ذو توجها
غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى نسبة مبدأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث وبخ
وهي المشي على منهج التوحيد مسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم عليهم السلام المراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلي
في كل صلوة الشارة اليه قوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي
له ما في السموات وما في الارض فالاستقامة عليه والثبات في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك
اليهم وانزل الكتب بسببه عليهم وبلغ الصراط الذي يمشي عليها الموجودات لغير شيء بينها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منهما ينتهي
الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية
لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هي المراد بقوله
فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوي الى دار الجحيم والهبوط في جهنم التي قيل لها
هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصف بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية
فلاصابة الحق ونور اليقين في سلوك الانظار العقلية التي هي في الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير اما القوة العملية فتعديل
القوى الثلث التي هي الشهوية والغضبية والفكرية في اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان
الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط في الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان التوسط الحقيقي بين الاطراف المتضادة
بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم وهي احد من السيف فاذن للصراط وجهان احدهما ادق من
الشعر والآخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون والوقوف
على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا عن الاخرة
وبقوله يعوقك الجحيم ووجه ذلك ان هذه العدالة ليست كالاحقيقيا الان ذلك منحصر في نور العلم وقوة الايمان والمعرفة بل هي امر عدمي
وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا ايضا وحب
الدنيا راس كل خطيئة **تنوير قرآني** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمارين عليه الى الآخرة ويحسب قوة
نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فبتفاوت درجات السعداء يتفاوت نور معرفتهم وقوة يقينهم وايمانهم لان المقرب
الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تع يوم ترى المؤمنين
والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد في الخبر ان بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى
بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا
يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضيئ مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه ومشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر
كطرف العين وبعضهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذي اعطى نورا على قدر ابهام قدمه يحبو على وجهه
ويديه ورجليه يجر يدا ويعلق اخرى ويصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان ورب ايمان رجل بالقياس
الى ايمان رجل آخر ادون منه وقيل انه كان الالف الف مثله في القوة النورية والرسوخ العلمي وعن الحسن الصراط مسيرة الاف سنة ادق من
الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثاني الى
السير في الله منه اليه والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكي في كتاب قوت القلوب وعن الله تع خلق الصراط من همته اخرجها الكرسي
فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار قد التقطتهم من الموقف جايين ثم وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من
دون الله عز وجل الى النار ضم النور بين الموحدين على قدر ما جازوا من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الوقوف للكمال
والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء بصيرتهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاولهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا
سبعة آلاف سنة تزل قدم وتخرق ثم يخرجها ثم تزل الاخرى فتبرأت فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يفوا به ضرب لهم جسرا من تلك
الرحمة فمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التي هم بها فزلت قدمه فالدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله

العبد

للعبد فيحط العبد من الرحمة التي وسعت سبحانه في ايام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط على قدر القرب فيحط العبد
من نور القربة يسرع ويبطي فاولهم زمرة يقطعونه مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء ثم والثانية في مثل الريح والطير وهم الصديقون الاولياء
والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل والركاب هم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم
والرابعة في مثل الراكب يحلو وهم المتقون والخامسة في مثل سعي الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المستورون والسابعة حبوا
وهم الهالكون من الموحدين وكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور الستر ونور التوحيد
فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدميه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور يعظم نور الاعمال وانما يعظم نور العمل
على قدر ملأ القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره اقرب الى الله تع فنوره انور واعظم وانفذ بصرا
واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من ابى بعمله هناك اضعافا مضاعفة الاثر الى قول رسول الله لمعاذ اخلص يكفيك
القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم وبما يعظم النور يحقق ما قلناه ان رجلا من هذه الامة
قد يسبق من عمر الف سنة من الاولين ولذلك ذكر في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة
من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو
الحق الذي جمع الانبياء والرسل وما بعثهم عليه جميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تع وفي الله عز وجل والعثر
اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها بل اصعبها وابعدها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى وليس وراء عبادان قرية ولا مطمع
النجاة الا باثباته ولا فوز بالدرجات الا باجتنابه ولعلو رتبته ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر
حواسر اذ هو بحر وبحر يباحله العقول وامنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن الوصول
الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط وغيره من العلوم والاعمال لا وزن له عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك
العلم لا غير وبرهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل الذي
اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشاته لنفسك مادمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف
الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا اسلكه سالك ماشيا على
حدوده ومقاماته اوصله الى جوار ربه وادخله في الجنة فهو في هذه الدار كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس
فاذا انكشف الغطاء بالموت ودفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده وتمدلك يوم القيمة كجسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف وآخره
على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك
التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب لانها التي تقود النفس الى لهيب الشهوات التي يظهر اثر حرها في الآخرة وهو
الآن مغمور مكون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الصدوق
في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تع وان منكم الا واردها كان على ربك حتما
مقضيا قال والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة
وقال النبي لعلي يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك
انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا في طريق الآخرة التي سلكها النفس الانسانية
فان المسافر الى الله اعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها ففي كل خطوة تضع قدمها على راسها
بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن ليس بعجيب عند اهل التحقيق والعرفان **فصل في نشر الصحائف وابراز الكتب** القول والفعل ما دام
وجوده في اكوان الحركات ومواد المكونات فلاحظ لها من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يظهر منه اثر في نفسه وحالة
تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الآثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف
والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة جوهرية هي مبدأ لمثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت
صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر
بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات ومبدأ الملكات العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل اولا ثم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات
العلمية والعملية ولم ينجع التأديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ هيئات مضادة لما هو المطلوب
في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المتحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم و
صنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الاثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف
والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش
والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل اي مصور وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون
لكرامة ذواتهم وارتفاعهم عن رذائل الجسمية وارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد لقوله
تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم
الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم
ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم
اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن ههنا بمعنى العلم واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات
البهيمية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحراق بالنار
لنا وكما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر ان من عمل حسنة يخلق الله منها ملكا يثاب به
الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون
نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن رسخ اعتقاده في المسائل الالهية ورسخ على جهله
وبالغ في كفره ينزل على نفسه شيطانا يوعده بالشر ويغويه اغراء بالجهل ويجيبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والاخرة كما قال
هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا الاية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا
فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان
في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد بالحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما
وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الاباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا وجه
فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح
والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب
كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت قلوبكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات و
الرسوخ في الملكات ومع ذلك فان من فعل مثقال ذرة من خير او شر في الدنيا يرى اثره ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه وصحيفة من نفسه كما قال
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيمة من هان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة
الدنيا وما يورده الحواس يلتفت الى صحيفة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه
وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صحيفة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه
امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت وغيرهم عن النبي صلعم احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال صلعم يا قيس
ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا اخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين
يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسئل الا
عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح انست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا حبيبي في هذا الحديث الشريف تجد فيه
لباب معرفة النفس وعلم الاخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس ههنا موضع بيانها ومنها قوله صلعم ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله صلعم خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلام فيثاغورس وهو من عاظم

الحكماء الاقدمين انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية و
جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت
الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته وما اشير اليه من صيرورة كل انسان الآتي
نتيجة علمه وغاية فضله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القرآن ايات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه
الانسان في الاخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست
الا غاية اعماله وصورة اعماله واثاره وملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله
انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية
ومتعلقاتها وما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى للعقليات انما هي التصورات الباطنية والتعملات النفسانية
والتاملات العقلية لان الدار الاخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فان في الدنيا لها مادة جسمانية تطرء عليها صور واعراض
من خارج بمعاونة اسباب خارجية واوضاع وحركات فلكية ولاجسامها الحيوانية حيوة عرضية وما في الاخرة من الجنات والاشجار والانهار
وغيرها ارواح هي بعينها صورة معلقة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار
والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وحيوة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثرة الصور والانسان اذا انقطع عن الدنيا و
تجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه عينا وغيبه شهادة فيصير مبصرا لنتائج اعماله
وافكاره ومشاهدا لاثار حركاته وافعاله وقاريا لصحيفة اعماله ولوح كتاب حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه و
نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الاخرة غير متكون من مادة
طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا
من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة و
الاهواء الفاسدة يكون من اهل النار والعذاب محشورا بنار الجحيم ويكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية و
معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى

فصل

في صفة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الاخرة حاصل متفرقات افعاله واقواله
ويقف لكثرة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا
حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة
للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس
شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و
من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون واتى بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان
العلوم وبعضها الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا مستقيما وقسطاسا مبينا انزله من السماء ليعرف باقسامه
مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقائق العقلية ونقود الصور
الادراكية ويميز بالحجة في سوق الاخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة
اقسامها الخمسة وتمييز مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله
فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالراي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى الى الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا الا
افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان وقوله
تعالى في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ازعمت ايها العاقل المتامل
ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها او توهمت ان الميزان المقارن وضعه
لرفع السماء هو القبان والطيار وامثالهما ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما افحش هذا الافتراء والبهتان فاتق ايها الناظر في معاني
الكتاب ولا تتعسف في باب التاويل ولا ترتكب متن الجهالة واللجاج اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي بعثت له

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمود قرائحهم على التجسم وعدم تجاوز اذهانهم عن حدود
الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقة معناه عن الزوايد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس
يجب ان يكون البتة ما له شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعم من
ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت
والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح
الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان
يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف
به حقائق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد
تعليما من قبل انبياء الله ع كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل
والمعلم الثالث هو الرسول ع وقد انزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله
وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي
بالحقيقة سلالم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات في الاصول المذكورة فيها درجات السلالم للعروج ارتقاء
واما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي ص وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي تعرف بها
مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد
مقدار علمه ومقدار سعيه وعمله ويحاسب نفسه ويحضر كتاب عمره واجله فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا ويجب كل رزق
لبقاء معلوم واجل مكتوب في حساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل
كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا وتفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال تعالى مخاطبا لنبيه ص المنعم المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فامره
بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسبما وسع الغرائز لهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض شاملة
على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وجهة مخصوصة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدال والشهرة لقوم
ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية لا تليق بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم وغلظ
الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب
كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون
مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والخيالات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء الجوهر
العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويستكمل ويصير مستقلا من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقائه سرمديا ابديا

تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لابد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشأتين والمقابلة
لما كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب سهل عليه
سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه
كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على
ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ع ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور
لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصورة
المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذاتها هناك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عالم

الرؤيا

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضا في اغطية لكنها رقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث
يعلم تاويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالمجرد التام وهو حاصل للانبياء ع وهم
تحت جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انقطاعهم عن هذه الحيوة الدنيا فتامل يا حبيبي في هذا المقام فعساك تنفتح لك
روزنة الى عالم الملكوت والا فدمت متوجها الى ملابس عالم التقليد الجدلي مصروف الهمة والتوجه اليه من انوار الملكوت مستفيدا
من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة واسرار القيامة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الآخرة وانك تاجر ورأس مالك
حيوتك الدنيوية وتجارتك هي اكتساب الهيئة العلمية وهي زادك في سفرك الى معادك وفائدتك هي حيوتك الابدية ونعيمها
بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من
ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه واحسب حسابك بنفسك قبل ان توافي عمرك وقبل ان يحل عليك في وقت
لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ما هيه نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال
البدنية تاثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير في تنوير النفس
وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيولانيات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل
عمل منها مقدار معين من التاثير في التنوير والتهذيب فاذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التاثير
والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التاثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها
وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة
الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وانقطاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى
كفتي ميزانه وقوة من نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته لم يخل عن اعمال اما حسنات او سيئات
او مختلفات فاذا اجتمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحدهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة
ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما
ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قسم آخر ارفع من الكل
وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او شيء فكفرا فكفى ميزانهم وتخلصوا من عالم الموازين و
الاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فنقول من الراس كل احد ما لم يخلص بقوة اليقين
ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فانه مرهون بعمله فهو محجوب من اولئك الاعمال والافعال وتجاذبها
للنفس الى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احد كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية و
الاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى
الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين
وهو جانب المشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب المغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير
الكفتان في حكم واحدة في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها مقهورة
مطموسة فاهل السعادة تصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فافهم **فصل** في الاشارة الى طوائف الناس
يوم القيمة قد علمت ان اهل الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء وهم اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم
من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد
لانهم لتجردهم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شيء
وما من حسابك عليهم من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يقترفوا مواد الدنيا على معصية ولم يقترفوا بواسطتها ولم يريدوا علوا في الارض
ولا فسادا لصفاء ضمايرهم وسلامة فطرتهم عن درن المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعا فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمته وفضل كرمه سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من جانب الغضب في الامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الاخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضا ثلثة اقوام منهم قوم صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون محضة كفارا فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى حبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومنهم قوم هم في الحقيقة من اهل الحساب حيث خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في الدنيا يعاشر مع الخلائق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الاخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم موقف الحساب فكيف يعذبون ويكونون في مقام العذاب

فصل في احوال تعرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتاثير وزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء الحركات الى غاياتها وبروز الحقائق من مكامن غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في مبدئه ورجع كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله انتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا يملك احد شيئا الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وكل جمع منقبض مع مقبضه لم يبق لانوار الكواكب عنده للشهود وذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستنير وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقا من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق وكذا العناصر يصير كلها عنصرا واحدا مثلما الارض تصير لا ترى فيها شيئا ولا ذو مضر ولا الجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا ويقلب كل العنصريات نارا واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير البحر كلها بحرا مسجورا واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا نارا وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق والتحت وتزول الابعاد والاحجام ويرتفع الحواجز والحوائل ويرتفع الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى مواقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمخاصمين من محابس الاشباح والارواح بتوجهون الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى لا يبقى فيها شيء اخر منه جيء بها الى الظلمة التي هي دون المحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فمدت مد الاديم وبسطت فلا ترى فيها عوجا ولا امتا وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيدة القعر ويوضع الصراط من الارض علوا الى سطح فلك الكواكب هو فرش الكرسي الجنة من حيث بالجنة اذ كل امور الاخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف يوزن بها كما يوزن ههنا الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان قول العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صلى الله عليه وآله الحمد لله ملأ الميزان وكفة ميزان كل احد بعدل اعماله وافعاله وبحسبها يكون ثقلها وخفتها فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فلو غلبت الكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم محبوطة ولذا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وضرب سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه

ووقف الحفظة بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من اعمال المكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في اعناقهم بايديهم كما في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يعملون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه ومنهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه من وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا وليس اولئك الا ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى محركة واخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة تحمل ذلك العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن يمين العرش والنار من الجانب الاخر ويأتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى دون غيرهم فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هنالك كما قال واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم ويجتمع كل امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء وقد غلبت في ذلك اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا من اذن ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى كشف الساق قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد على اي دين كان الا يسجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء او رياء على قفاه ويحال الجنة يرجح ميزان اصحاب الاعراف لان السجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا لا الاخرى بل لانها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء وغرض وقد بان جانب الرحمة ارجح اذ انتهى الفعل على فطرته الذاتية ويوسبه امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير في خلق الله الاعلى سبيل الاستكمال فيدخلون الجنة في العرصات على صورة كبش املح ويؤتى بالموت في عرصات على صورة يعبر عنها بذكر الانسان ويشاهده اهل الموقف للعيان ويترتب الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويفزعون الى الله ولولا ان خفيها الله برحمته لاحرقت السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد جاء بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل بامر جبرئيل صاحب الحيوة ومحيي الاشباح بالارواح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء الابدي بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي مناد الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسرة ظهر الجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله سبحانه لقول النبي صلى الله عليه وآله الموت تحفة المؤمن واما اهل النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون لعسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده وتطبق على اهلها ويدخل بعضها على بعض ليعظم انضغاط فيها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بمن فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى بعين اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي من حدود الانسانية الى حد الجمادية ولهذا في وقودها وهي نار ياكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض وهي نار تذر العظام رميما وهذه النار غير النار على الاطلاق فان هذه قد تخبو وذلك بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم من الآلام التي هم فيها الكثيرة بحيث يشير اليه قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والاية تدل على نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على اجسامهم يوم وشبهه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم ان في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار اما العرض فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعيانهم في الموقف وهو جميع الخلائق لا تحجب الازمنة وتغاير الامكنة من بعضه في ذلك العالم فالجميع مع خلاف

ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هنا لك في عرصة واحدة في يوم واحد قال ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل عنه عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا فقال ذلك هو العرض فانه من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف الاجساد عند عرضها يعرف بر ثيابهم ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما مر تحقيقه فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام كحال الاسارى والدواب هيهنا واما الكتب فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن السعيد لان كتاب نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتى كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس الصحائف السفلية والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له وا المنافق لكنه لاستعداده سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام ويقال في حقه انه كان لا يؤمن بالله العظيم ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة ولا تنفع له صورة الاسلام كما ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتى كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اى من حيث نبذته في حيوتك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره ظن ان لن يحور اى يرجع واما الموازين فقد مر بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض وهو هيهنا معنوي وفي الاخرة محسوس والناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الاية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشياطين والمنافق لا قدم له على صراط التوحيد والمشرك لا قدم له على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان ورد اية القول نعم ما من داية الا هو اخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسال ويعذب هناك وهو على متن جهنم غائب فيها والكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الاعلى قال تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب الخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقوى الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز هيهنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله عنه ومن استقصى حقه هيهنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة وبعين الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الاية وقد يقال للاعراف واصحابه معنى اخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية شبيه حال قوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علومهم ومعارفهم ونفوذ نجابتهم البدنية كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة كافة اجسادهم المادية وبقاء جوهم الدنيوية ممنوعا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ومرتبة نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس روى عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تعالى وعلى الاعراف اى على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرفنا اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادرى لعل بعضهم معنا اما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف فمنهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة من الناس وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالى ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الموقف ولكونهم

مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا الفرق ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السعادة ارفع حالا من ان يكونوا من اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تعالى وصفهم بكونهم رجالا ولو وصف الرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين الانوثية والملائكة ليسوا كذلك فثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم ومرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اى الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى ان الله تعالى قال حكاية عن الخليل عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا هيهنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام انه جاء ابن الكوا الى علي عليه السلام وسئله عن قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال عليه السلام ونحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار في تلك اليوم ما ورد ودونوا ونحن اوضحنا بعضا منها بحسب ما بلغ اليه طاقتنا وبالجملة مفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوع لامور الاخرة وهي بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما وقعت الاشارة اليه في احاديث ائمتنا عليهم السلام فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام وروى عن سيد العابدين علي بن الحسين عليه السلام انه قال نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب في قوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين عليه السلام وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر دال على ان محل نعيم الجنة ولذاتها وعذاب النار وعقوباتها انما هي النفس الانسانية

فصل في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع المآكل والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهيه ويريده على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهي دار اهلها الهوان والاشقياء واحزان والآم وجوع وعطش وتجديد عذاب وتبديل جلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية التي عن ائمتنا عليهم السلام انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الالام عند الخروج منها فتكون تلك الالام جزاء بما كسبت ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة لاصولنا العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد في الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان استطعموا اطعموا من الزقوم وان استغاثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا بنادون من مكان بعيد ثم قيل لهم اخسئوا ولا تكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرج منها ابونا آدم وزوجته لاجل خطيئتهما وهي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية بموته والكمال الاخير بخراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا دثور ولا انقطاع ولا انقضاء ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب فان الموت كما علمت ابتداء حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول الحاصل عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير جارية على الاولى وان لكل درجة من درجات القوس الصعودية بازاء مقابلتها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانواع الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار نار محسوسة ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى الدار ليست دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ونسبتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب يقابلهما وتناسبهما الجزئية وعلى ذلك يحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحديهما كما وقع في قوله ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان في جبل لبنان عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ان لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتأكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروي ايضا في الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي الى قناديل تحت العرش فقال ع لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار وسئل ابن الضحاك وروي عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهو المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا كلام بعض الحكماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك ما روي في حديث المعراج انه ص رأى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره

جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والآخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل انها في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث المعراج انه ص قبل انتهائه الى بيت المقدس رأى واديا وجد فيه بادرة طيبة وسمع صوتا فقال لجبرئيل ما هذا قال صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار والجنة كينونة في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ما من شيء توعدونه الا وقد رأيته في صلوتي هذه لقد جيء بالنار وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلك حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم انه لما رأى جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل يتقي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم وانا فيهم الم الم حتى عدد فقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروي ايضا انه ص يوما صلى الصلوة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رأيت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين في قبل هذا الجدار فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة والجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار وفتح له طريقا من طرق النار لينظر اليها حتى ارتقى اليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب ومن الاخبار ما يدل على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقا لقوله تعالى والبحر المسجور ويروى ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحرا الا غازيا او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما اورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت سبعة ابحر اسمه قيس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مظلم ومن ورائه بحر اسمه مرماس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تحته ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم تنتثر فيه الكواكب ثم تسجر فيكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان من يرتكب الكبائر يلقى في طرطاريس وقال المترجم طرطاريس شق كبير وهوية تسيل اليه الانهار وبمعنى البحر وقاموس او دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى افمن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من ارض ضرار وروي ان الجرف بعينه منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماؤه اسود منتن يأوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انا مع ضمها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب يستفيض الحكم بالنار على حد الظهر **تنبيه** هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم حيث لم يأتوا البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشأة اخرى وعالم آخر موجودات امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة ذات اوضاع وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد به ان الجنة داخلة في جيب السماء دخولا وضعيا بل دخولا معنويا كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فالم تبطل الدنيا

لو منكشف الاخرى وما لو ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر لوقائع والنشآت الغيبية للجنة
والنار الاترى ان المرآة مظهر للصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين
قبر الرسول ص ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من اهل الجنة كمرآة يشاهد الناظر
بها صورة من الصور المحسوسة التى تقابلها فكذا بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول ص
الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث لا
يركبن رجل بحرا فالمراد يكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها امثال احدهما واما ما يروى من قول امير
المؤمنين ع مع اليهودى وتصديقه ع اياه فى ان موضع النار فى البحر فلعل المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شئ آخر معنوى غير محسوس بهذه
الحواس المشار اليه فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر لعل المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها
طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدها اعلم ان لكل مهية من المهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصولية حقيقة كلية
ومثل جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع رقائقه وخصوصياته على وجه
اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تع ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كثيرة وعرض له مظاهر ومشاهد كالمرايا
والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها
مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر
حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله وهو حضرة تجب
اسم الجبار المنتقم القهار ولها نشأة مثالية هى الطبقات السبعة تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين فقدم ان بعده قدم الجبار وهى لاهل
النار وقدم صدق عند ربك وهى لاهل الجنة وفيها اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين
ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل فرد من الناس معذب لعذاب الجسمانى ونفسه وهواه لعذاب الروحانى ولها مظاهر ومجال حسية فى هذا العالم
كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره ولكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه

فصل فى ابواب الجنة والنار ابواب الجنان هى المشار
اليها فى القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة
لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب
لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان
الباطنتان اعنى الخيال والوهم احدهما مدرك الصور وثانيهما مدرك المعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى
ابواب دخول الجنان لو استعملها الانسان فى الطاعات ولاقتناء الخيرات ولانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها
فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن يختص بها وهو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السيئة
مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون الصفات
السيئة سبعة جوامع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب
الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنيا وبئر الى سعير نيرانات محرقة ومهلكات مغنية
للنفوس فى الاخرة وهى بعينها اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وتحصيل الحسنات التى بها نالت العاقبة ويصعد
الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقية الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقيه دخولها
واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فهى بعينها غلق ابواب احديهما
عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب هو الباب الثامن فانه مغلق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان
والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تع ختم الله على قلوبهم وقوله طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون
وليس للنار دخول وتصرف فى القلوب والافئدة وانما تضرب منها الطلاع على القلوب لا دخول فيها لانغلاق تلك الباب عليها كغلق باب الجنان

على الكفار فما ذكره الله من الابواب السبعة التى يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب
فباطنه محل الايمان والعبودية وفى الحديث التراب لا يأكل محل الايمان وهو اى باطنه سعيد فى الدنيا والاخرة لين للعذاب الشقاء وبه يدخل
فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب وهى النار التى تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها
فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل والدرجات والرواشن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهى باعتبار الاضافة الى
منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب لظى وباب سقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فيه الحجاب
والسد واما خوخات النار فهى شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هى شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الاخرة
ومن عمل من شر فهو يراه وقد يعفى عنه **تبصرة وتذكرة** اعلم ان باطن الانسان فى الدنيا هو ظاهره فى الاخرة وما دام الانسان
فى هذا العالم يكون الاخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الاخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق
ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بلا انجرار ولا بد
ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شئ من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتى تنفتح الى الجنة ما هى الا الحواس المحشورة مع
النفس الباقية ببقائها فى الاخرة وقد علمت ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصرفا ويدا وحاسة ورجلا
كذلك فلها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع آيات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء
وشم تشم به روائح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهى المشاعر الروحانية
والحواس الباطنة وهى مع محسوساتها من اهل الجنة ان لم يسدها ساد ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهى فى مدة كونها امور مستحيلة
زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب العظيم والحجاب الاليم وتؤدى الانسان الى الهاوية وتحرق بنار الجحيم فكل نفس تتبع الهوى و
يجرها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل
على بصره غشاوة فتصير من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته
للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه فى الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله وما له
كما اوضح الله عنه بقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى فظهر انه كل مشعر من المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل
باب منهم جزء مقسوم واما اذا نور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن درن المعاصى
ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب عنه درنه وخبثه واتخذت منه مرآة مصقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور
الملكوت الاعلى فطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية
معانى معقولة كلية ويفهم منها اسرار الهية يعتقد عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن فى مقعد
صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الاخرة وعن سماع
آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا كأن فى اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فغلقت عليهم الابواب وسدت
عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون
اشارة الى ان ليس لهم درجة قوة نظرية ينفتح بابها لادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ان لهم قلب
سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقى السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الاخرة فلا جرم حالهم فى الاخرة
كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فتحقق
وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ومنها ابواب جهنم فى حق من صرفها فى طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما
من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متخالفان فى جوهر الحقيقة ونحو
الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السعادة
والهدى مباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتى لاهل الشقاوة والغوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور فان
مدارك اهل السعادة ومراتبهم مطهرة عن رجس الحيوة منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين

الى اسفل سافلين معشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لاولئك الاصحاب واولي الالباب
قد وقع لها التبديل الاخروي والتحويل الالهي الذي به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات واما السمع والبصر
والفؤاد التي لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت ابحر ما كانت واظلم واخس فناسبت لان يكون مداخل وابوابا لدار الظلمات ومعدن
البوار والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التي يصل اليها
من هو من اهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التي انت عليها ولا تعلم انك فيها فان
الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها
فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان جهنميا يرونه بحسب ما يكون فيه من العقوبة
ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهيبها وحياتها وعقاربها وجحيمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقي في عمى
حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون في بستان فيما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل
الجنة في الجنة الان ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار في النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه
بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا وبقوله في حديثه القدسي اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رأت الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن وجحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فاذا كانت معدة اليوم كانت متصلة
بها وان كان هو في حجاب عنها لان الله قد يحول بين المرء وقلبه فكيف بعينه وبين نعيم قلبه وجحيمه ومن الناس من ليس محجوبا عن هذا الكشف
ومنهم من لا يستشعر به وقد يكون ارفع حالا من الحكماء الذين احقها الله في خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب
يعقلون بها وهي غير هذه الاعين والاذان والقلوب كما ان اهل الكفر والحجاب صم بكم عمي فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون
الى الله **فصل** في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشأة الاخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية
وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيالية في هذا العالم وحسية في ذلك العالم والانسان اذا مات
تجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامة الكبرى والغرض ان الصور التي
يراها ويكون عليها الانسان في البرزخ والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص وكل منها محسوسة
ومدركة بحس غير مادية الا انها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال وفي عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروي ليس غير عين الخيال
بخلاف الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق
هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس في الجميع
فان قلت باصرة العين ولامستها في موضع واحد قلنا ليس كذلك بل الباصرة في الجليدية ولامسة العين في القرنية واما حواس الاخرة فجميعها في
موضع واحد غير متغايرة في الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التي في الجنة الكبرى كنسبة الطفل او
الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشأتين حالة برزخية تعمر الارواح فيها
اجسادا برزخية خيالية مثل ما عمرتها في النوم وهي اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها ثم قال ومن مات فقد
قامت قيامته وهي القيامة الجزئية فاذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميت كان عليها فان مدة البرزخ من النشأة
الاخرة نظير حمل المرأة الجنين في بطنها يبعثه الله نشأة بعد نشأة تختلف عليه اطوار النشآت الى ان يولد يوم القيامة فلهذا قيل في الميت
او ما مات فقد قامت قيامته اي ابتدأ فيه ظهور النشأة الاخرى في البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة
فتدبر نشأة بدنه في الارض زمان كونه في البرزخ تسويه وتعدله على غير مثال سبق ما ينبغي للدار الاخرة وقال في الباب الرابع والسبعين
والثلثمائة واعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر في الانسان عين التجلي الالهي من حيث لا يشعر
بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والاخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر اذ هو
عين كل شيء وفي الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلق جديد في كل آن الا انهم في
لبس وفي الاخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا ويكون التجلي الالهي دائما بالفعل فيتنوع ظاهره في الاخرة كما يتنوع باطنه في الدنيا في
الصور التي يكون فيها التجلي الالهي ينصبغ بها انصباغا فذلك هو التناهي الالهي الخيالي غير انه في الاخرة ظاهر وفي الدنيا باطن فحكم الخيال

مستصحب

مستصحب للانسان في الاخرة ايضا واعلم انه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء ولغيرهم من الكهنة والمجانين اكثر
ممن قويت قوة خياله وضعفت قوة حسه ان يرى بعين الخيال اشياء مشاهدة محسوسة كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر
ويزعم ان ما رآه موجود في الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيامة يراه بعين الخيال وهو فيهما من المنامات وغيرها لعدم بقائها ووقوع
الحجاب عنها بعد انقضاء مدة فلا تعويل عليها فيهما لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرتفع الحجاب لكن
فيدوم مشاهدة عين الخيال وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد في الاخرة وفي عالم الخيال
عين الارواح وهذا معنى تجسد المعاني وتجسد الارواح وهي لا تكون الا في ذلك العالم واما في هذا العالم فالارواح يتعلق بهذه الاجساد
لا انها تتجسد وكذا الاجساد في الاخرة تروحن وفي الدنيا لا يكون كذلك قال في الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد
الارواح في صورة الاجسام الطبيعية هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التي ظهر فيها او هو ذلك في عين الرائي كرؤية السماء او هل
الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعني النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عيني كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة
اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو تروحنوا في نفوسهم وحكموا بالصور على اجسامهم في
اشكالهم وصورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح الى ماذا يرجع فانه علم ذوقي لا علم نظر فكري وقد بينا ان كل صورة تحدث في
العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكلي المنفوخ منه في الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة في الارواح اذا فقلت انا كانت حجرا
او قطعت او كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما ننتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدرك كما يدرك كل ميت
من الحيوان انسان او غير انسان فمن هنا ايضا اذا وقفت على علم هذا علمت صور الارواح المتجسدة الى ماذا يرجع انتهى وقال في الباب الحادي
والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدرك الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله
فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا رأي العين كما ترى المعاني بعين البصيرة فان الله قد اقل الكثير او كثر القليل فما تراه الا
بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر في الحالين كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم وقال يرونهم مثليهم رأي
العين وما كانوا مثليهم في الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذبا ولكان الذي يريه غير صادق فيما اراه اياه وان كان الله
ارى المسلمين ذلك او اكثر بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا والكثرة والقلة في الكثير حقا لا انه حق في الخيال وليس بحق في الحس قال وهكذا
كل ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على
ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دققوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا في جبرئيل
انه دحية الكلبي لقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبي ادركناه بالعين الحسي فلم يحرروا ولا اعطوا الامر الالهي حقه
فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله هو جبرئيل فحقق ما رأوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم في صورة لم يعرفوه عندهم
حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا
جبرئيل ثم قال وما في الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية وان لم
يتمكن انزل بعض الامور عن منزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان لعين الامور اذا رآها ادى عين فيعلم ما هي اخا علم العين التي رآها
به من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يحصل بالهم لما ذكرناه ولولا علمه بنومه ولما رآه في حال نومه ما قال انه خيال فكم
كان يرى في حال اليقظة مثل هذا او يقول من رأى محسوسا مجسما قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند
الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدر لها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة
سلطانها الا الله ثم اهله من نبي او ولي والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولي الالباب في اهل الاعتبار
لو قال هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوي وحمل معنوي
يفتح الله في ذلك الرحم المعاني في اي صورة ما شاء ركبها فترى الاسلام قبة والقرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا في الدين والدين قميصا
سابغا والعلم لبنا وقال في هذا الباب ايضا واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في امر ما الا ويتكون
يكون في هذه الحضرة كتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فنسبة العبد في هذه الحضرة من نسبة الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء
العبد في الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس واما في الخيال فكنسبة الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال اما

ما يشاء العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لان باطن الانسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يكون عن مشية كل شيء اذا اشتهاه فالحق
في تعريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما
هو العبد في مشيته تحت مشية الحق فالحق شأن الا مراقبة العبد ليوجد لجميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخرة
والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الايجاد لتحول مشية العبد
في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما ولسائر الخلق اقدمها في ان الذة الوجود لحتى ظهر بذلك التفاضل في جميع
الاشياء حتى في الاسماء الالهية والهمم الفعالة قد تفعل في هم غير اصحابها وقد لا يفعل مثل انك لا تهدي من احببت انتهى كلامه فتحقق و
تبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه ان الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الادراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها
ولا مادة ولا مظهر لها الا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب بل هي لا غير وان النفس الواحدة من النفوس الانسانية مع الصورة وتلك
من الصور بمنزلة عالم عظيم يشتمل اعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وان كل ما يوجد فيها من الاشجار والانهار والابنية والغرفات كلها
حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وان ادراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا انها ادركتها
فاوجدتها او اوجدتها فادركتها كما في اصحاب الصنائع منا في هذا العالم حيث انا نتخيل شيئا ملايما كالحركة او الكتابة او لا فنفعله ثانيا
ثم نتخيله بعدما فعلناه بل ادركتها موجودة واوجدتها مدركة بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة اذ الفعل والادراك هناك شيء واحد واما
دار جهنم فهي ليست كذلك لانها ليست دار ادراك وحياة خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم وكانها هي هذا العالم انساق الى الآخرة بنار
القهر وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلا كما حكى الله
يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته وهي عوباته وعقاربه وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا
ومشتهياتها المفوتة للنفوس الشقية بصورة مولمة معذبة لها محرقة لا بد انها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دارا لا فاعل ولا مؤثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا
الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك الا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت ارادته
في ارادة الله واستهلكت جزئيته في جزئة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه
فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غائبة فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات ابدا وقد مر سابقا ان مشية
العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى ووجه ذلك ان جميع الاشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الاتم والنظام الاحسن والخير الاعلى فمن اخلص
قلبه وسلمت فطرته عن الامراض وخلصت ذاته عن ارادة المعاصي مما انحرف عن الاعتدال ولم يزل قدمه عن صراط الحق رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ الا ما شاء الله الا خيرا وكمالا ونعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها اذ راى رحمة الله
وسعت كل شيء بل راى في كل شيء وجه الحق الباقي وراى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدا كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجا
به وبكل شيء لان كل شيء منه وبه واليه فيكون في جنة عرضها السموات والارض وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان من لم يبلغ الى مقام
الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل الى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين واما من لم يسلك سبيل اهل المعرفة والايمان ولم يخرج عن
الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما اضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والارض بالحكمة والعدل فهو على خلاف نظام الوجود كما هو دليل
لمن تسلط عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فيقع من غيظ العالم وجبار السموات والارض لانه عدو الله وعدو العالم
ويكون حاله كما افصح الله بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعا عن ما اشتهاه محجوبا
عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لان ما يشتهيه ويطلبه امور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام
كونه في الدنيا ملتهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فاذا ارتفع
الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر انه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه لانه اتبع رضوان الله كن بارئ بسخط من الله وحيث اتبع الهوى
او هبط الهوى الى الهاوية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعا عن الخيرات مقيدا بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد المماليك لانه عبد
الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى واوقعته في المهالك والمهوى لهذا يسمى خازن الجحيم مالكا فقد تبين مما ذكرنا ان دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الحيوان بل هي حالة ممتزجة ونشأة انقاضية
ومن ابنع الحيه

منشأها

منشأوها ومبدؤها كونها موجود الدنيا منتقلا الى القيمة بنقل ملائكة العذاب لاجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسئلة
فانها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشف على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تاييدا عما نريده ماذكرناه من
ان جهنم ليست بدار حقيقية بما اصلة انها صورة غضب الله كما ان الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت ان رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء والغضب
عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد ان يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع
ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار قد تتخذ دواء لبعض الامراض وهو الداء
التي لا يبقى الا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو اشد من النار
في حق المبتلى به واي داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيمة دواء كالكي بالنار فقد نفع بدخولهم النار يوم القيمة داء عظيما
اعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنة كما جعل الله في الحدود في الدنيا وقاية من عذاب الآخرة انتهى
كلامه وفيه تاييد لما قلناه من ان جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب جا لا وجود حقيقي بل منشأوها وجود الضلال والعصيان في النفوس
حتى انه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم ان اهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل
استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال المريض من اجل خروج مزاجه عن الاعتدال اللائق بدرجة الصورة التي يجب فيكون في الوسط يحتاج يرجع الى الاعتدال
الذي كان له او بطل استعداده بالكلية وانتقل من حال الى حال اخر واقتضت تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الاول وكان مرضا في حقه فصار الكي
حقا له والالم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره الى جوهر ادنى فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لاجل
الاعمال السيئة فان بقي في قلبه نور الايمان فيمنع ان ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار ويبرء من
العذاب واما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لاجل الكفر فلا يخرج من النار ابدا مخلدا وان اشتهيت زيادة بصيرة
في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك مما اشار به عن الاشراق والالهام فصل في كيفية خلود اهل النار في النار هذه مسئلة عويصة
وهي خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل ينتهي العذاب على اهل النار الذين هم من اهلها الى
ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وانهم ما كثون فيها الى
ما لا نهاية له فان لكل من الدارين عمارا ولكل منهما ملؤها اعلم ان الاصول الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة وان لكل من الموجودات
الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتا ما وهي خيره وكماله وان الواجب جل ذكره اوجد الاشياء على وجه تكون مجبولة على قوة يحفظ بها خيرها الموجود
وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلاجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود وهو
غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات الا انه يعوق
له عن ذلك عائق ويقسر قاسر لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره والا لبطل النظام وتعطلت الاشياء وبطلت الخيرات وانعدم
الارض والسماء ولم يبق الآخرة والاولى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم ان الاشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة
الى لقائه بالذات وان العداوة والكراهة طارية بالعرض فمن احب لقاء الله بالذات احب الله لقائه ومن كره لقاء الله بالعرض لاجل مرض طارئ على
نفسه كره الله لقائه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرء من مرضه ويعود الى فطرته الاولى او يعتاد بحدوث الكيفية المرضية وذا لا المهم وعذابه بالحصول له
ويحصل له فطرة اخرى فهي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده واما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي اصيب
به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعند الحكماء اصول دالة على ان الجحيم والآلامها وشرورها دائمة باهلها كما ان الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة
باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم انك تعلم ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ
العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الانس بجريرتهم وجبلتهم وكالنفوس البهيمية بجهلتهم كالكفار وفي الحديث الرباني
اني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس
اجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما ورد لاهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وخلو
اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة
والحجاب ويتم بها اهل الغلظة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعداد لمراتب الدرجات

في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعا فاذا كان وجود كل طائفة بموجب قضاء الحق ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان دهشت المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا تاما بعيدا كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا ان تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ الاعرابي في الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا للمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد يجعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبائعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة ويبقى ابوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا يملأها قال القيصري في شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابديا وليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل ايصالهم الى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الآلام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار دائما وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت وقال في الفتوحات المكية من الاحوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا الهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال تعالى سموهم فانهم اذا سموهم بان ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله في المحل الذي نسب اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة مستصحبة اولا وهذه عبادة ذاتية وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبائع والنفوس الى الله وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه ولما عجب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على قربه قربا وعلى سلوكه الحقيقي سعيا واسماعا او هرولة وان كان من الكفار المطبوعين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهائم لا يبقى شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده حراثة الدنيا وعمارة الابدان ومآله في الآخرة من جلال القدرة المشتمل على مراتع الدواب والسباع ويحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها ويتنعم كتنعمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الاصلية المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لاعراضه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فبعد خروجه عن الفطرة ونزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه اليما الا ان الرحمة واسعة والآلام دالة على وجود جوهر اصيل يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتصادم بين المتضادين لا يدوم ولا اكثريا كما حقق في مقامه فلا محالة يؤول اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني للانسان لا يقبل الفناء فاما ان يزول الهيئات الردية بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والانقلاب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم العذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب الذي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن عوده الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين المنتهين عن هذه النشأة وعن الحيوة العقلية ولا ينافي ذلك كونه حيا بحيوة اخرى نازلة دنية وقوله تعالى في حقه لا يموت فيها ولا يحيى اي لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حيوة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث النبوي من قوله ولم يبق في النار الا الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي الفه فلو دخلوا في النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن اقول هذا الاستدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب ويجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي

واثبات ذلك مشكل والاولى في الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان المخلوق الذي غاية وجوده ان يدخل جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء الرباني لا بد ان يكون جهنم ذلك الدخول موافقا الطبيعة وكمالا لوجوده اذ الغايات كما مر كمالات للموجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذابا في حقه وانما يكون عذابا في حق غيره من خلق للدرجات العالية وقال في الفتوحات فعمرت الداران اي دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال احق به وصاحب هذه الصفة انا وامثالي ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلي على ان الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاء في الحديث وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونها رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته في الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم في الآخرة

نقل فيه تأكيد قال في الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم في اخذ الميثاق تجلى لهم في مظهر من المظاهر الالهية فلذلك الذي اجرأهم على ان يعبدوه في الصور ومن قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من نسبة التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق في الدار الآخرة وهما الشفاعة والتجلي في الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل وعرف من العلم الالهي ما الذي اعطى هؤلاء الذين هذه صفتهم وانهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤولون تضرعوا الى الله في الدياجر وتعلقوا له في حقهم وسألوه ان يدخلهم في رحمته او اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فيجعل لهم فيها نعيما بهم اذ كانوا من جملة الاشياء التي وسعتهم الرحمة العامة وحماهم جناب الالهي من التقييد وهو القائل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت الانبياء يوم القيمة اذا سئلوا في الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو راجح حديث يعتمد عليه في هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيمة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب واعطى حكم ذلك الغضب الامر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها فامر الامر بدخول النار كل من دخل فيها من اهلها ومن غير اهلها لذلك الغضب الالهي الذي لم يغضب مثله بعده ابدا فلو سرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الامر بدخول النار وقد قالت الانبياء ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على الجميع ويكفي من الشارع التعريف بقوله واما اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيمة ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي ان الله يقول يا عبادي على وجه العموم واضاف الى نفسه وما اضاف قط الى نفسه الامن سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل واحد منكم مسألته ما نقص ذلك في ملكي شيئا الحديث ولا يشك انه ما من احد الا وهو يكره ما يؤلمه طبعا فما من احد الا وهو يسأل الله ان لا يؤلمه وان يعطيه اللذة في الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عند وجود الالم الحسي بالوجع او الالم النفسي بمخالفة الغرض اذا منع من الثدي وقد اخذنا لمسئلة حقها والاحوال التي ترد على قلوب الرجال لا تحصى كثرة وقد اعطيناك منها في هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودي والقول الرباني والكلمة الوجودية نازل من الحق احدي بالاعم متفرق متكثر فاخذ خارجا الى الكرسي ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة الى عالم الآخرة وعالم الغيب وذلك كنهر واحد عظيم يجري بعض اجزائه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجري احدهما الى جانب اليمين

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والامها انما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انها ليست بدار مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتمتعت بشهواتها كالدواب في الانعام واذا انتقلت عن هذه الحيوة الطبيعية وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلب الدنيا نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك منصورة بصورها المطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها فلم يجر في قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم بنار الطبع والشهوة وتلدغهم وتلسعهم الحيات الخبيثات السود وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبر واعن صفتي الجمال والجلال وملكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لانه اول ما بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكل الطبيعي فدلت اليه القدمان فاستقرت كل قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما والاخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه القدمان وهاتان لا تستمدان الا من الاصل الذي ظهرتا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية طريقا والاماكان بدو ولا نهاية فكان سفر للاهل النازل بينهن والسفر مظنة التعب الشفاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الرفق من كونه مخدوما حاصلا له جميع اغراضه محفة محمولا على ايدي الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مشابه في الوصول الى المنزل اهل الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء ومسافر بينهما له دفاء صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار التي هي منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين قال وهم على طبقات بقدر ما يبقى عليهم من الشقاء والتعب في دار النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة وآخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط لا من جهة الايمان ولا باتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار وبقي اهل هذه الدار الاخرى فيها فغلقت الابواب واطبقت النار ووقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار ونتضرر بالخروج منها كما بينا فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العقاب من زوال الآلام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا لان المال استعذابه لمن قام به لكن يستحلي الجرب من يحكه ثم في الغالب نعيم كل دار تستعذبه ان شاء الله الاخرى صدق ما قلنا ما لنا في دار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق احدى قدمي الكرسي هما قبضتان الواحدة للنار ولا ابالي والاخرى للجنة ولا ابالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما يتوهم من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الامر بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد فهذه كله من المبالاة والاهتمام بالمؤاخذ وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء واعد لهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام

ومواطن يعرفها الكمل ولم يتعد بكل حكم موطنه فبالقدمين اغنى واقنى وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتأدب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الاخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانهم رعاياه وعمارة ذلك المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذلك الجاذب الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان وملائكة العذاب فمن الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى احاط بهم سرادقها فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلق الرحمة بهم ودفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه آخر لانه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية عذب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن اللذة وان كان معذبا بالعدم وجدانه ما آمن به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعوج منهم ايضا عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا من يقطع سواعدهم ويرمي نفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا سمر في اصول اصابع احدى يديه مسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان اليما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا يرضى بامر خسيس اولا لاثم اذا وقع فيه وابتلى به وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستحيي به وبالنسبة الى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكفار ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لو يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم ومقتضى سبقت رحمتي غضبي

فصل في استيضاح معرفة جهنم وما دونها وصورتها قد سبق ان جهنم من نتيجة الدنيا واصلها وما دونها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والاعدام والنقائص وان كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة الا ان صورها الحضورية وحصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه الاتصال ففيه غاية الالم المحسوس للامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا حقيقيا ويكون ادراكه للقوى امرا مضافا حاصلا بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي المعلوم بهذا العلم اذا كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا ففيه غاية الالم وغاية الشر فافهم هذا فانه دقيق عام وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء ان الشر الحقيقي عدم الذات في الخارج بل هو عدم ذات او عدم كمال الذات ولا يكفي في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقد العضو او اتصال او غير ذلك من النقصانات اذا تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الاخرة هي صورة الآلام التي هي اعدام ونقائص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص والاعدام الموصوفة بها التي من شان تلك النفوس ان تتصف بمقابلها يكون لها الآم شديدة يحجبها فتلك الآلام

باقية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بقبل نظرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدام
بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل [illegible]
ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهاتها الى تلك الشواغل بحسب فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان
جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حاصلة في موضوع النفس يوم القيمة فتلك الصورة الجهنمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها الامن حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم مدركة للموجودات
العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما يدركه بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وخبيثها من فاسدها فترى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على
هذه الهيئة التي عليه كما يحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشيا
غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها الراجع من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال تعالى وما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج
عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات
الافلاك وذوات الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في الظلمة وكذا الشمس شمس لكنها مكسفة
النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب الستين من الفتوحات
بقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه يبقى ما اودع الله عليهم
في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي ويتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار
فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات
وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على
اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد ام لم تخلق
والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين واما
قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الا سورا دائرا على فضاء و
ساحة ثم بعد ذلك يبتدئ يبني بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسراديب ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار
حرورها هواء محرق لاجمر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة الهة والجن لهيبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون وتحدث فيها الآلات بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها
وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب وجميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا يكون ذلك
الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها
من زبانيتها في رحمة الله متنعمون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى
فان الغضب هيهنا عين الالم لمن لا معرفة له ممن يدعي طريقنا ويريد ان ياخذ الامر من التمثيل والمناسبة فيقول ان جهنم مخلوقة من الغضب
الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يمكن لها ان تقول
هل من مزيد ولا ان تقول اكل بعضي بعضا فيرد لحق [illegible] برحمة التي وسعت كل شيء وسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة
والمتكبرين فالناس غالطون في شان خلقها ومن العجب ما روينا عن رسول الله صلعم انه كان قاعدا مع صحابته في المسجد فسمعوا هدة عظيمة
فارتاعوا فقال اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين
فقال رسول الله صلعم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة
فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وكان سمعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما اغرب كلامه ثم انتهى كلامه **تذكرة كشفية** لما علمت ان الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك
وعلمت ان نشو الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح ماكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة
الكواكب فان اعمال بني آدم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة
الرياضات الدينية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية اتم واوفق واتم صلوحا واشد
تقوية للحيوة الباقية قال بعض اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة النيران تحت القدور كما يؤثر في المولدات من هذه
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت جهنم مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما في
فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لآكليه من اهل الجنان علم ان النار دون الجنة وان نضج فواكه الجنة بسببها حرارة النار التي تحت مقعر
ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من الماكولات وما الا نضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت
القدور فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامها انها اودع الله فيها ما كانت منه حيوانات
الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار في الاشياء هناك على ما
تفعل بالاشياء هيهنا سواء كما هو الامر هيهنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور لان ارض الجنة مسك وكافور وزعفران
وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما تقتضي النبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة
الطبيعية لانه متعفن والحرارة تعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوية النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى
وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات الا انه اذا استقصي عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لفصلناه على
حسب الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم وتحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الآخرة
وان كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم
واشعة الكواكب فبيانه ان الانسان انما يتكون ويتم وينمو خلقته ويكمل طبيعته ما يستحق الارتقاء انقلاب بطوره على مادته لا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا
قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك احديهما عن
الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية والاسطقسية
تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة متصورة بصورة اذا
انتقلت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحب المدفون
في الارض فالم يتعفن صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم يقبل صورة نباتية وكذا القياس في استحالات النطفة
في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشاها
الحركات البدنية في النسك البدنية والحركات الفكرية في النسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف
ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل حيوتها الاخروية وبها يتم نضجها وغذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل
بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنحققها كما مر غير مرة **فصل** في تعيين محل الآلام والعقوبات في النار لما علمت
ان حقيقة جهنم مركبة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس
مصورة ادراكية مولمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب الاليم ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس
الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست موضع الآلام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من
انواع العقوبات والآلام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة
كمالية له واذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته وحدثت ذاتان اخريان متصلتان وليس اذا طرئت عليه صفة مضادة للتي كان عليها
بقيت الاولى مع الثانية ليكون آفة وضررا له كالجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الاخر الذي كان ملايما لها
فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاده كيفية المزاجية فتدرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمس الثاني

الضاربة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فتامل وليس كل من دخل دار العذاب العقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكاهل الحوت والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها وتحركها بامر الله فالالم تختلف عليها بما زاله في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينقل اليها المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والاخرة لا حظ لها في الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطقة الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان يردها الى الطريق حرنت عليه جمحت واخذت يمينا وشمالا افراطا وتفريطا لقوة راسها وللراكب ان يروضها ويؤدبها حتى تتبدل ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقا لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصي وان نشأت بسببها الا انها لا ذنب لها ولا معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرها هي كالات ومتممات لها بها تسبح الله وتقدسه وليست مما يقصد في افعالها المخالفة لله ولا في ذاتيها المعصية انها كالشريعة دائما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله وتقديس كما علم سابقا لكنها انفس انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل في هذا المقام وتجد محل الآلام ثم اعلم ان محل الآلام كالمتوسط من البرزخ وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها النفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن الطريق الذي اراد المشي عليه الا ترى ان حدود الشريعة في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انما محلها النفس الحيوانية وهي التي تحس بالم القتل وقطع اليد وضرب الظهر فمات بالحد وبالجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة الا انها المنفوخة من روح الله وليست هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيدا وهي سليمة مطيعة ذلولة او كان شقيا فهي عاصية جموح فالمطيعة تتنعم يوم الاخرة في رياض الجنة وحور انها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها الا النعيم الدائم في جهنم مثل ماهي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله محمدة مطيعة دائما لما تقوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا فيتخيل الانسان ان العضو بالمرد يتاذى لاحساسه نفسه بالالم وليس كما توهم انما هو المتالم المتاذي بما يحمله اليه حاسة الجارحة من ضرر ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام وهو حي الحس عنده موجود والجرح الذي بالمرتقى يقظة حاصل في العضو ومع هذا لا يجد المتالم الا انه لو حل الالم فقد صرفت جهته عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الاوجاع والآلام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة وصورة مولمة فيتالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الاخرة فتنبه لما قلناه وتبصر بما نورناه **فصل** في الاشارة الى الزبانية وعددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان الله سبحانه ملائكة عمالة مدبرة في الاجسام كما ان له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله والسابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك الثواني وهي مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اوثبت بلفظ التاء الدال على التانيث لتغيب الوجودي لان كلا منها تحت جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كرة حانيات العالم الكبير السماوي في العالم الصغير الانساني وفيه انموذج لما في العالم الكبير فهي في العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التي يجمعها اثنى عشر برجا والجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير الانساني تسعة عشر فيه هي روس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنتا عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة والمحركة فعشر منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنتان للتحريك احدهما للشهوة مبدء الجذب للملايمات والاخرى للغضب مبدء الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادي الافعال النباتية ثلثة منها

الامور

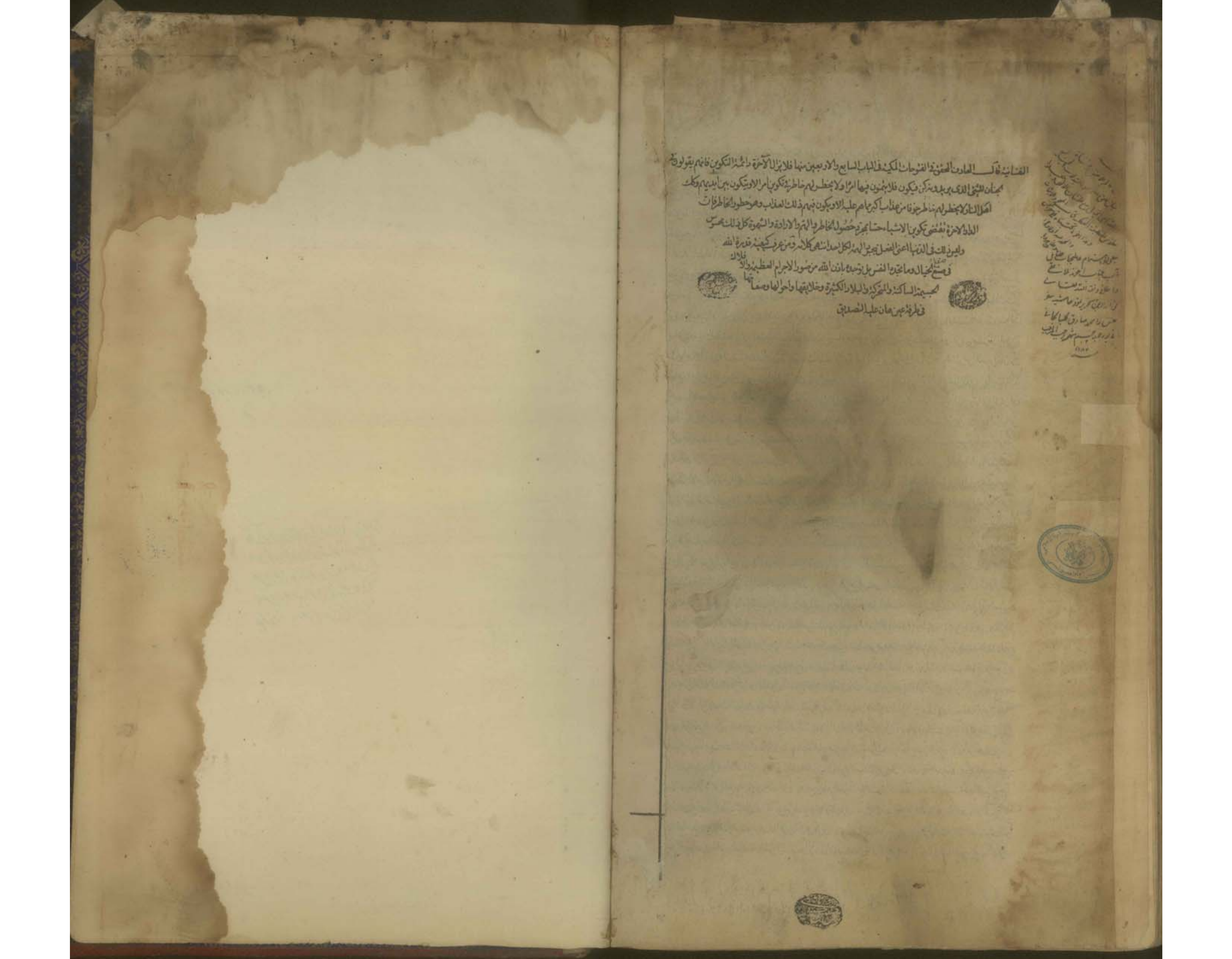
الاصولية في فعل التغذية والتنمية والتوليد واربعة منها الفروع والسدنة للغاذية وافعالها التجذيب والامساك والهضم والدفع فكل من هذه التسعة عشر مدخلا في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلايق وستبرز يوم القيمة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فطاعة نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى والانسان مادام كونه محبوسا في الدنيا بهذه الحبائس الداخلية والخارجية التي باطنها سماوات نار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا اسيرا في ايدي المدبرات العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان فهو لا يزال معذب بعذاب الجحيم محترق بنار الجحيم مقيد بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله ذاته بالعلم والعمل ليصير كالمجردين الاحرار حرا غير ماسور باسر الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كمن ينتقل من التحت الى السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان ههنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك واشتعل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة فيؤديهم المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون ومن كان نعلى هيكلا من دبر مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية ومركب العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزبانيات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الآمرات بالمنكرات ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون **فصل** في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئيتين ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعكوس للترتيب الاول الحدوثي فان السالك الى الله بعد الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان ينتفي منه الاختيار ولم يبق له ارادة الا بارادة الله ورسوله مما يستهلك ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الاشياء صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شيء بل راى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي وراى غيرها هالكا زائلا غير وراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به ملتذا منه واصلا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على الحسن ترتيب وجه نسق ونظام من جهة العلم بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق الى الاشياء او يستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء كساير الناس بنور الحس وبنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط والخطأ فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها عنده وكذا السموات وما بينهما فيكون في جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي منور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لان السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلاله عنده في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان علمه بالاشياء عين ذاته في العارف ينظر بنور من الله هو علمه

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم الخبرة بعلم شئنا الفصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيستهلك علمه في علمه
وهو مقام التسليم كما قال تعالى ويسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم تعلق التالي
ان يفني وجودها الذي به كان يوجد من قبل في يضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا
مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و
الصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تعالى بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية
واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم
لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين
ما يشتهون فوقع في سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيوصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه
ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويبلغ نفسه الى المهالك ولهذا سمي خازن النار بالمالك
فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فبازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم
من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تعالى ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان استيفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية
والعلم الذاتي اللدني والوجود الحقاني الابدي كذلك في هذه الطائفة افضى استبدادهم بهذه الصفات عجزا غير متناه وجهلا كليا
وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم

فصل في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كانه رؤس الشياطين والطلع عبارة
عن مبدء وجود الاشجار ومنشأ حصول الاثمار وقد يعبر عن الاكمام والمراد هيهنا مبدء الاعتقادات الباطلة والاخلاق
الردية وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخ في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة
الصفات الغالبة في النفس اخلاقا وصورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي
الاهوية المغوية والاماني المردية والشهوات المذمومة لانها ما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويمتلي بها بواطنهم ويتكون
نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون اي يملؤن بطونهم
اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب وانواع من المحن والآلام في الآخرة كمن ادمن بتناول
الحلوى [illegible] الصداع وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة منتجة لثمرات العلوم
الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها علوم ثابتة وفروعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا
من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتأثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية
على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يحصل
ويخترع هيهنا بقوته الخيالية كلما يريده ويشتهيه بمحض صور شهيات كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست
موجودة ولا حاضرة عند حس العين بل عند خيالة في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات
العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية وآلامها الفعلية فلو كانت النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس فيكون الباطن مكشوفا
ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فيكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة
في العين ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الخيالية
كما تشتهيه في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعيتها هيهنا لاشتغالها بالخارجيات وشواغل
الحس فالانسان السعيد كلما اشتهى في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه و
حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد
الشيء في الدنيا اي في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اشياء لاجل التزاحم والتضايق
في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبها اللذة

عن لذة اخرى والملذات لا يتوسع في الذائقة هيهنا لاتحادها في المادة وامتزاجها بغيرها وكذا القياس في حال الآلام والمولمات في الدنيا بالنسبة الى حالهما
في الآخرة فاذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا مزاحمة ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيه برهان
امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وايضا لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة ولكون
الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى مثال
للنفس السعيدة الكريمة وقد روي من طريق اهل البيت ع ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب وليس مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها
وذلك قوله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فتأويل ذلك من جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة وما لا يستقل بادراكه
العقول على طريقة الفكر البحثي انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء ص ونور ولاية المندرج في رسالته المنتشر اضواؤه من ولاية افضل
اوصيائه في نفوس القابلين للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية انوار المعارف الحقيقية انما نشأت ونشرت
في قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بذر ولايته وبحر هدايته كما افصح عنه قول النبي ص انا مدينة العلم وعلي بابها ونسبة ذاته المقدسة بالقياس
الى سائر الاولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم ابي البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبي ص انه قال يا علي انا
وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة طوبى لاصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فان الله
غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلى والحلل الذين فيهما زينة للابسها
فنحن ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت في ثمرة الجنة كلها من حقيقتها اعيان ما هي عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله النوى الى
ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدء اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس
للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسنا وغارسها هو الله فحملها
للابدان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات وهي بعينها غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى

فصل في كيفية تجلي الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا يستقر في تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة
الى صورة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفي ذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر ان دار الجحيم من عالم
وقد سبق ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلابد فيها من انقطاع وتبدل ثم لابد في تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة دورية
صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي بما اودع من القوة
المحركة في الجرم الاقصى الجابرة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة المطموسة كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ليست بثوابت
ولا مضيئة ولها تأثيرات في خلق اهل النار بضروب من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم اعني ذواتهم
ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا قيل لاهل النار الذين هم اهلها بعد استيفاء
مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا بعينه حال اهل
الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة والبلاء وحيوتها مشوبة بالموت والفساد وفي ذلك ما بقي فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يقع
لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها فلا جرم لم ينجو من عذاب النار وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير و
تبدل من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة
واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا في اعمالهم من لغوب لان حركاتهم واعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات اوهام
ولحظات الضمير ها هنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لان السموات وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين
ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر فيه جميع
ما تحت السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات لا تشبهها الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية
مادية بل صورها صور ادراكية وجودها العيني عين محسوسيتها وكل ما فيها نفسي الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة
الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية بل جهات فاعلية نفسانية وشؤونات
الهية بحكم كل يوم هو في شأن وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق انما نشأت من عالم الارض ونشأة الجنان نشأة النفوس فيها الاكوان



الثانية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فالدار الآخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في
الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويتكون بين ايديهم وكذلك
اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو خطور الخاطر فالدار
الدار الاخرة تقتضي تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس
ولا يكون ذلك في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله
في صنع الخيال وما تجده النفس بل توجده باذن الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك
المحيطة الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها واحوالها وصفاتها
في طرفة عين هان عليه التصديق

